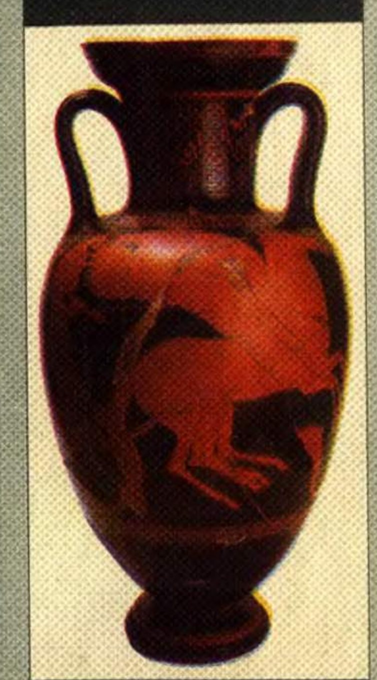




МИХ. ЛИФШИЦ ДИАЛОГ С ЭВАЛЬДОМ ИЛЬЕНКОВЫМ







ДИАЛОГ С ЭВАЛЬДОМ ИЛЬЕНКОВЫМ



МИХ. ЛИФШИЦ

ДИАЛОГ С ЭВАЛЬДОМ ИЛЬЕНКОВЫМ

(Проблема идеального)



Прогресс-Традиция
МОСКВА

УДК 1/14
ББК 87
Л55

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Александер — Института (Хельсинкский университет, Финляндия)*

Публикация *В.М. Герман, А.М Пичикян* и *В Г Арсланова*
Подготовка текста к печати и послесловие *В Г. Арсланова*

Мих. Лифшиц.
Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). —
М.. Прогресс-Традиция, 368 с.

ISBN 5-89826-174-5

«Диалог с Эвальдом Ильенковым» — одна из последних незаконченных работ выдающегося философа Михаила Лифшица (1905–1983), в центре которой проблема реальности идеального Решая ее в духе своей онтогносеологии и теории тождеств, Михаил Ливфшиц вступает в полемику не только со своим другом и единомышленником Эвальдом Ильенковым, но и с основными направлениями философской мысли современности. Коперниковский поворот его онтогносеологии заключается в программе Restauracio Magna — возвращения классики, постижение которой, по мнению Михаила Ливфшица, доступно только свободному человеку.

ББК 87

ISBN 5-89826-174-5

1. Памяти Эвальда Ильенкова[*]

«Нет незаменимых людей». Этот афоризм и соответствующая ему практика рождают воспоминания о событиях прошлого, часто грандиозных, но далеко не всегда счастливых. С точки зрения теории мысль о всеобщей заменимости всех людей прямо вытекает из особой, абстрактной версии марксизма, согласно которой личность является только продуктом определенных условий, и если эти условия налицо, то и личность найдется, не та, так другая.

Теория эта, вообще говоря, не лишенная основания, чревата большой опасностью. Нет незаменимых людей, но с каждой заменой связаны либо потери, либо приобретения. Какая личность сменяет другую, ту, которой отказано в незаменимости, — вот вопрос. А если всеобщая заменимость стано-

---

[*] Название подзаголовка («Проблема идеального») публикуемой ниже незаконченной рукописи М.А. Лифшица дано составителем. Цифровые сноски, кроме особо отмеченных случаев, принадлежат М.А. Лифшицу, сноски под символом «*» сделаны составителем.

вится правилом, то заранее можно предвидеть падение курса человеческой валюты.

Существует также другое, прямо противоположное правило: «Каждая личность незаменима». Действительно, кто может сказать, какие возможности навек утрачены вместе с каждым смертным, кто бы он ни был, слишком рано ушедшим из жизни или погашенным, утратившим веру в себя под тяжестью внешних условий?

Уходит личность, и ничто не может ее заменить, даже что-то лучшее, превосходящее по какому-то счету ее долю участия в общем мировом процессе.

Мы принимаем историю культуры такой, какой она сложилась в своем стихийном эпигенезе, и как бы предполагая, что это единственный заранее начертанный путь. Со временем, может быть, станут изучать те возможности, которые в каждой данной ситуации и в соответствии с условиями времени могли бы развиться иначе, но были подавлены или искажены во имя обычной формулы — «победителей не судят». Задача такой истории культуры будет, конечно, не из легких.

С точки зрения логики правилу «каждая личность незаменима» соответствуют обычные в наши дни и столь же абстрактные, как оптовая социология былых времен, ходячие фразы о неповторимости внутреннего мира каждой индивидуальности,

ее субъективного выражения, ее особого видения «и патати и патата», как говорят французы. Но и эта система взглядов имеет свою слабую сторону. В некотором смысле действительно каждая личность исключительна, как любая песчинка, в известном сравнении Лейбница, непохожая на другую песчинку, как маленькая горошина в большом мешке. Но там, где все исключительно, нет ничего исключительного. Обыватель, затерянный в толпе одиноких теней большого города, при всей своей уникальности, легко поддается статистическому учету.

К тому же сама эта уникальность, будучи естественным и неустранимым ощущением каждого живого существа, является отчасти его благородной иллюзией. Художник и всякий наблюдательный человек знает, что даже в своем биологическом облике люди образуют серии и часто до удивления бывают похожи друг на друга, хотя при более внимательном наблюдении идентичность каждого отдельного лица самому себе становится очевидной. Столь же общие мотивы проявляются и в движениях человеческой души, а потому они не лишены известной заменимости и повторения в границах определенного исторического уровня, общественного слоя и простой случайности.

Татьяна Ларина была, конечно, исключительной натурой, но кто не помнит, что в дни ее задумчивой

сельской юности она должна была повторить закон природы и не ушла от судьбы каждого молодого женского существа: «Пора пришла, она влюбилась».

Так в землю падшее зерно
Весны огнем оживлено.
Давно ее воображенье,
Сгорая негой и тоской,
Алкало пищи роковой,
Давно сердечное томленье
Теснило ей младую грудь;
Душа ждала... кого-нибудь...

«И дождалась»! Это «кого-нибудь» кажется странным по отношению к Татьяне, но странно это, в сущности, только с точки зрения мещанского вкуса, чуждого мудрой иронии поэта, наследника гуманной материалистической морали эпохи Просвещения. Ибо тот, кто любит людей, должен знать их земную природу и ждать от них доступного им.

Что же касается общественных отношений, то на этом уровне люди постоянно заменяют друг друга в стихийном ходе своей исторической жизни. Так устроена вся их цивилизация, начиная с разделения труда и вытекающего отсюда обмена человеческой деятельностью и ее продуктами. Как в материальном, так и в духовном труде совершается неизбежное повторение, репродуцирование, воспроизвод-

ство, пусть расширенное, но всегда основанное на отождествлении каждой новой генерации с культурой прежнего населения Земли. Мало того, люди связаны между собой законом круговой поруки, по меткому выражению Герцена. Они не только пользуются плодами чужих трудов, открытий, изобретений, они также отвечают за чужие грехи.

Короче, заменимость и незаменимость — две противоположные тенденции, переходящие друг в друга и в крайних своих выражениях тождественные. Существует порода «незаменимых людей», которых легче всего заменить. С другой стороны, только развитие подлинной взаимной заменимости общественных индивидов, сравнивающих себя друг с другом в свободном соревновании, способно создать подъем исключительной, неповторимой личной судьбы. К тому же и тождества бывают разные. В одних случаях противоположности сочетаются резко, со скрипом, переходя в «экстремальные состояния», в других — развиваются более согласно, гармонически. Отсюда следует, что каждое тождество имеет свой идеал, свою норму.

В данном случае эта норма гласит, что поистине незаменимы люди, несущие в своей груди то, что делает каждого человека доступным повторению, то есть всеобщее начало. Теорему, известную под именем Пифагора, доказывает каждый школьник,

а подвиг Герострата, сжегшего храм Артемиды в Эфесе, повторить нельзя — ведь храм уже сожжен. Можно, правда, сжечь другой храм, но это уже будет не уникально. В демонических актах разрушения культуры дурная неповторимость стремится к нулю.

Пусть снисходительный читатель простит мне эти общие мысли. Без них было бы непонятно то особенное, что необходимо сказать о покойном Эвальде Васильевиче Ильенкове. В трудах Ильенкова, с которыми читатель может познакомиться на страницах этой книги, нет ни следа дурной уникальности или сомнительной претензии на безусловно новое, нет ничего похожего на погоню за философской модой. Все это было чуждо, можно даже сказать, ненавистно ему, хотя он также имел за спиной недавно прожитую молодость, отвращение к догматизму, знакомство с многообразными философскими и эстетическими взглядами, существующими в современном мире.

Он сам говорит в остроумной статье «Психика и мозг»: «Ведь главное коварство нивелирующей тенденции в наш век заключается именно в том, что она имеет своим дополнением, больше того, внешней формой своего проявления именно поощрение максимально пестрого разнообразия в пустяках, в сугубо личных особенностях, никого, кроме

их обладателя, не касающихся и не интересующих, имеющих примерно то же значение, что и неповторимость почерка или отпечатков пальцев. На такую «индивидуальность» и на такое «разнообразие» никто ведь и не покушается. Совсем наоборот. Современная капиталистически развитая индустрия проявляет бездну изобретательности, чтобы замаскировать унылое однообразие товаров ширпотреба, отштампованных на конвейере миллионными тиражами, какими-нибудь совершенно несущественными, но бьющими в глаза копеечными деталями, создающими иллюзию «неповторимости». То же самое и с психикой. Подобную «неповторимость» станет искоренять разве что очень глупый, не понимающий своей выгоды конформист. Конформист поумнее и покультурнее станет ее, наоборот, поощрять, станет льстить ей, чтобы легче заманить индивида в царство конвейера и стандарта. Ему очень даже выгодна такая «неповторимая индивидуальность», которая кичится своей непохожестью на других в курьезных деталях тем больше, чем стандартнее, штампованнее и безличнее является ее психика в главных, в социально значимых проявлениях и регистрах».

С искренним энтузиазмом Ильенков подчеркивал ценность культуры, развивающей индивидуальные черты другого типа: «Культура вообще, как дав-

но и хорошо было сказано, состоит вовсе не в том, чтобы повсюду выпячивать и подчеркивать свою «особенность», свою непохожесть на всех других, а как раз в обратном — в том, чтобы уметь делать все то, что могут делать другие, но по возможности лучше». Только на почве этой общественной культуры растет и подлинная оригинальность лица, заслуживающего названия личности.

«Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней — в ее делах, в ее словах, в поступках — коллективно-всеобщая, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том, что, впервые создавая (открывая) *новое всеобщее*, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее».

Такой именно личностью был сам Э. В. Ильенков. Слово и дело не расходились у него, как это, к сожалению, часто бывает у нотариально заверен-

ных марксистов, поглядывающих в сторону египетских горшков с мясом. Он честно стремился участвовать в общем процессе, который Ленин назвал «продолжением дела Гегеля и Маркса». В личном отношении это был человек удивительно скромный, «деликатная натура», по выражению Добролюбова. Тем не менее со своей пушкой Ильенков дошел до Берлина. В философских занятиях он также не искал внутреннего комфорта, а служил общему делу, хорошо понимая при этом свою личную миссию. Вот почему его ранний уход из жизни — утрата поистине незаменимая. Смерть настигла Ильенкова в расцвете духовных сил, и многое ему еще осталось сказать. Он был человек мысли прежде всего. Но мышление не совершается в пустоте, «я тело, и я мыслю» — вот что мы знаем о себе. И когда мыслящее тело, способное служить экраном для серьезных вопросов жизни, распадается, сама общественная мысль может считать себя сиротой. В болезненном теле Ильенкова жил дух всеобщий, объединяющий, способный привлекать людей, связывать поколения.

Мы встретились с ним впервые при довольно забавных обстоятельствах. Группа студентов философского факультета, не преследуя никакой цели, кроме бескорыстного научного интереса, переводила книгу Георга Лукача «Молодой Гегель» (имевшую в зару-

бежной литературе большой успех). Не помню сейчас, какое специальное философское выражение из гегелевской терминологии вызвало у переводчиков затруднение, и они решили обратиться за помощью к самому автору книги, жившему тогда в Будапеште. Лукач ответил на их вопрос, но вместе с тем выразил удивление, что они пишут так далеко, тогда как в Москве живет человек, способный помочь им в таких делах. Для Ильенкова и его друзей это было, видимо, полной неожиданностью...

После войны многое изменилось, и время было нелегкое. По возвращении с военной службы я чувствовал себя вполне забытым, где-то на дне, а надо мной была океанская толща довольно мутной воды. Это, разумеется, вовсе не жалоба — никто не знает заранее, что человеку хорошо или плохо. При всех своих понятных читателю жизненных неудобствах столь незавидное положение было для меня отчасти благоприятно, если не сказать больше. Во всяком случае, когда в моем убежище появился Ильенков с его гегелевскими проблемами «отчуждения» и «опредмечивания», обстоятельства времени были таковы, что философские тонкости вызывали улыбку. Тем не менее с этого первого посещения завязалась наша дружба.

Помню, что я читал его раннюю рукопись о диалектике в «Капитале» Маркса и понял, что годы

войны и послевоенных событий не совершенно устранили лучшую традицию предшествующего десятилетия, что каким-то чудом семена, брошенные тогда в благодарную почву, но основательно затоптанные, все же взошли, хотя и в другой, неузнаваемой форме. Эвальд Ильенков, с его живым интересом к Гегелю и молодому Марксу (открытому у нас в двадцатых—тридцатых годах, а не за рубежом, как пишут иногда по незнанию или по другим причинам), с его пониманием диалектики «Капитала» Маркса, «Философских тетрадей» Ленина, казался наследником наших дум. Этими словами я не хочу ослабить оригинальность Ильенкова. Он шел в том же направлении, но в другое время и другим путем. Я хочу только сказать, что его появление в моей берлоге было как бы доказательством *закона сохранения мысли*, воспроизводства ее в новых условиях, если она того заслуживает. Для меня он был неожиданно найденным союзником в тот момент, когда подъем марксистски мыслящей и образованной молодежи тридцатых годов остался только хорошим воспоминанием. За Ильенковым чувствовалось множество других молодых голов, множество, правда, неопределенной плотности.

По отношению к свирепым ревнителям ортодоксии тех времен он был «аутсайдером», подозрительным дикарем-одиночкой, хотя его оригиналь-

ность состояла именно в обращении к марксистской классике. Подобно людям тридцатых годов, Ильенков стремился понять необходимость общественной драмы своего времени и там, где это возможно, «простить оной» (вспомните слова Пушкина). Зато отношения Ильенкова с толпой идеологов культа собственной личности были до крайности напряженными. Он понимал, что суть общественного зла не в эксцессах его, а в обыкновенной агрессивной обывательщине, опасность которой была известна Ленину. Особенно ненавидел Ильенков обывателя — карьериста и подхалима с постной физиономией проповедника высших идей, например какого-нибудь оголтелого искателя собственной пользы, читающего лекции по этике. Таких людей он называл «прохиндеями».

Будучи философом чистой воды, он коренным образом отличался от тех носителей бурсацкой учености, которые во имя преувеличенной бдительности или во имя «модернизации» на западный лад легко заменяют мысль словами — газетными фразами или замысловатыми, учено звучащими оборотами, заимствованными из научной литературы. Он хорошо понимал, что в философии весит только мысль, все остальное — слова, слова, слова. Но и сама мысль не была для него кумиром. Он прежде всего хотел быть идейным борцом, пропа-

гандистом коммунистического, а не мещанского образа жизни, хотел быть понятым более широкой массой людей. Вот почему при всей своей склонности думать над самыми общими вопросами философии Ильенков с такой настойчивостью стремился к публицистике и сатире. В этом отношении он также — наследник лучшей традиции наших тридцатых годов.

Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, я в каждой написанной им строке вижу его деликатную и вместе с тем беспокойную натуру, чувствую пламя души, страстное желание выразить близость земного, нерелигиозного воскресения жизни и эту нервную дрожь перед сложностью времени, приводящей иногда в отчаяние. Неплохо сказано где-то у Томаса Манна: нужно привыкнуть к тому, что привыкнуть к этому нельзя. Вы не могли привыкнуть к этому, мой друг, вот почему, наверно, вы так рано ушли от нас. Как жаль! Мы бы еще поговорили о многом с пользой для обоих. Нельзя приказать жизни течь «по щучьему велению, по нашему прошению». Так не бывает. Зато понять ее прихотливое течение — в нашей власти. Конечно, этого недостаточно, но и не так уж мало. Все может надоесть, кроме понимания, сказал Вергилий.

За время нашего знакомства мы не раз возобновляли наш философский диалог. Но, видимо,

не все было сказано, ибо, взявшись писать статью о личности Ильенкова, я испытываю живую потребность перейти к анализу его проблем. Печально, что это был бы уже не диалог, а только монолог по поводу глубоко затронутых им идей, продолжение нашего разговора, начатого тридцать лет назад. Отложим сей монолог до более удобного случая, а пока я хочу пожелать сборнику статей Э.В. Ильенкова доброго пути к сердцу читателя.

2. Главный вопрос

Как уже сказано, Ильенков был философом по профессии, если такая профессия существует. Во всяком случае, он ставил вопросы онтологические и гносеологические, искал решения их на почве диалектического метода, в садах истории философии и в других специально отведенных местах. Этим «течение» Ильенкова решительно отличается от «течения» тридцатых годов — отличие бесспорное, указывающее на иные, более благоприятные для мысли условия времени, и потому не просто отличие, а лучше сказать преимущество.

Мы не писали о диалектике и материализме, а писали о литературе, искусстве, эстетике и даже в истории философии, которой «течение» уделяло большое внимание (непонятное прохиндеям тех

лет), оно обращалось к таким нетрадиционным и не слишком командным темам, как эстетика Карла Маркса, молодой Гегель, философия истории Вико и прочее в этом роде. Почему же люди тридцатых годов, не лишенные интереса к теоретическому мышлению, держались на почтительном расстоянии от чисто философских тем? Поищем ответа на этот вопрос у самого Эвальда Ильенкова.

В начале своей статьи «Почему мне это не нравится?» он говорит: «Нашу философскую литературу часто упрекают в серости языка, удручающей монотонности стиля изложения. И не без оснований. Очень долго строго академический тон казался совершенно естественным в науке, вещающей абсолютные истины высшего ранга. Что поделаешь — доказывать, что материя первична и что все в природе и обществе взаимосвязано, иным тоном и в самом деле трудно. Форма, как говорится, определяется содержанием. Наверное, поэтому люди, наделенные чувством юмора, и предпочитали писать на сюжеты не столь серьезные, где не надо опасаться, что уклонение от буквы ритуальной фразы кто-то примет за уклонение от истины и сделает из этого надлежащие выводы»[1].

---

[1] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984, с. 277.

Читатель может подумать, что «люди, наделенные чувством юмора» держались слишком робко, но такое предположение не подтверждается фактами, ибо их публицистика была занятием более опасным, чем мирное или свирепое изречение общих философских истин. Что касается этих истин, то свойственный им абстрактно-верный характер был слишком далек от реальности и, при всех переходах в область политической риторики, не задевал умы. А в наши времена то были истины священные, находившиеся в полном заведовании догматиков и экзегетов, имевших на это занятие особую лицензию. Более свободным после 1932 года казалось минное поле искусства и литературы, чем мы и занимались с дерзостью, по тем временам неслыханной, вызывая удивление обычных литературных дельцов и других прохиндеев. Они не без основания подозревали в этом ересь по отношению к тому, что считалось у них ортодоксией и что теперь попирают ногами их эпигоны, обученные иностранным языкам и сохранившие марксистские фразы только как футляр от часов, которые давно не идут.

Однако «люди, наделенные чувством юмора», державшиеся на почтительной дистанции от сюжетов столь серьезных, как первичность материи и вторичность духа, не были чужды философии в ее

живом значении. Они только не считали нужным афишировать свою близость к ней и предлагали решения ее вопросов в форме более конкретной, более доступной, задевающей темы времени. Такой была, например, тема классовой идеологии. Теперь у нас этот вопрос мало кого интересует, хотя небольшая академическая литература, конечно, есть. Но в двадцатых—тридцатых годах то была сама жизнь со всеми ее милостями и немилостями — вот почему каждое слово, напоминавшее сей предмет, вызывало невиданное ожесточение.

До середины тридцатых годов в коммунистическом мире действовал лозунг «класс против класса». Хотя одностороннее применение этого лозунга принесло коммунистическому движению много бед, а «самодовольное сектантство» (по выражению Георгия Димитрова) облегчило фашизму возможность привлечь на свою сторону народные массы, сама по себе эта односторонность была инерцией битвы за социальное равенство, подъема беднейшей части общества, угнетенных классов, словом, естественным действием мощной исторической пружины, туго сдавленной веками рабства. Не было ясно в те времена и характерное для сегодняшнего дня сложное сочетание классовой борьбы с развитием национального самосознания и многое, многое другое.

Так или иначе, понятие классовых интересов пролетариата стояло тогда в центре общественного внимания. Фанатики «пролетарской идеологии», меньше всего понимавшие ее действительное содержание, но возбужденные тем, что в революционную эпоху каждое явление духовной жизни чревато последствиями реальными, иногда слишком реальными, делали из своей схемы далеко идущие выводы. Сознание, каким оно выступает особенно в мире гуманитарной культуры, в искусстве и философии, казалось им только слепым продуктом определенной классовой позиции. А так как явления культуры многообразны, то для объяснения их необходимо было разделить всю область сознания на отдельные, замкнутые в себе типы «психоидеологии» более мелких социальных групп. Основная аксиома гласила, что писатель или художник не может выскочить из тех границ, которые ставят ему классовые интересы, откуда следовала настоящая вакханалия разоблачения исторической ограниченности и моральной низости корифеев мировой культуры. Некоторое значение за этим наследством признавалось только в двух случаях — во-первых, в случае предполагаемой «созвучности» интересам пролетариата (например, сознание поднимающейся буржуазии считалось «созвучным» идеологии революционного пролетариата), во-вторых, в тех слу-

чаях, когда речь могла идти о примерах последовательности, убежденности, формального мастерства, с которыми представители чуждых классов отстаивали в области культуры их особые интересы, пусть даже самые своекорыстные и реакционные.

Таким образом, духовное творчество лишилось истины содержания, форма стала безразличным к нему инструментом, средства отделились от цели, происхождение, или «генезис», — от «функции», и весь духовный процесс приобрел мертвый, чисто фактический характер. «Война и мир» — продукт интересов среднепоместного дворянства в его борьбе с придворной аристократией. «Король Лир» — выражение психоидеологии новой знати времен Тюдоров. Различные исторические явления сознательной деятельности и духовной культуры могли быть теперь соизмерены только в зависимости от приносимой ими пользы, как более или менее острые орудия беспощадной борьбы социальных чудовищ за раздел добычи. Мысль о едином поле сознания казалась опасной.

Само собой разумеется, что это нашествие социологических представлений, далеких от марксистского понимания борьбы классов и быстро ставших обывательской банальностью, имело свою смешную сторону. Над замысловатыми классовыми определениями великих поэтов и художников час-

то смеялись, а между тем дело не в этих крайностях. Сама постановка вопроса — даже в тех случаях и особенно в тех случаях, когда социологический приговор облекался в форму объективной науки, — была карикатурой на марксизм. Она превращала истину «бытие определяет сознание» в полный отказ от идеальных, всеобщих, абсолютных начал. В них видели только пережитки классового лицемерия прежних хозяев жизни. Некоторые выражения основателей марксизма, вырванные из исторического контекста, казалось, подтверждали этот взгляд, остальное сделало воспаленное социологическое воображение. Таким образом, возникла схема общедоступной философии, распространенная ее фанатиками во множестве литературных повторений и вариаций, часто ужасных по тупости содержания и вульгарности языка, теперь справедливо забытых.

При всем том нужно отдать этой литературе должное. Во-первых, ее вульгарность нередко была рассчитанной, наукообразной, рожденной не из девственного лона невежества, а из отвращения к душевным тонкостям, из пресыщения ими. Классическое наследие играло здесь такую же роль, как театральные зрелища для фанатика христианской древности — Тертуллиана. Во-вторых, эта литература была последовательна до безумия и сметала со

своего пути попытку сохранить здравый смысл, хотя бы ценой маленьких хитростей и оговорок. По сравнению с последующим вкусом к эклектике такая последовательность заслуживает даже некоторого уважения. В качестве поучительного примера того, какие односторонние выводы можно сделать из самых верных аксиом, опыт социологической литературы первых десятилетий революционной эпохи всегда будет интересен. Но это, разумеется, не оправдание, а урок.

Нас интересует здесь философское содержание этого урока. Как уже было отчасти сказано, в господствующей схеме тех лет сознание стало слепо, невменяемо, лишено отношения к истине, субъективно (в смысле общественной, коллективной субъективности) и даже иррационально — поскольку его активность возбуждалась только классовым «нутром», а не отражением внешнего мира. Главным признаком всякого сознания молчаливо признана его ограниченность, конечность — Standortgebundenheit, как принято говорить в немецкой литературе, то есть зависимость от определенной позиции.

Такая постановка вопроса превращает содержание нашей головы в чистый эпифеномен, нечто пассивное и кажущееся, простой продукт материальных условий и среды. С этой точки зрения

в формуле «бытие определяет сознание» бытие есть тот ограниченный комплекс вещей и отношений, который всегда остается за спиной сознания, диктуя ему определенные эволюции, коллективные грезы, возникающие с необходимостью материального процесса. Карл Мангейм, излагавший подобную схему в Германии, писал о функциональной зависимости каждой «мыслительной позиции» от «стоящего позади нее социально дифференцированного бытия»[2].

Разумеется, бытие бесконечно во всех своих аспектах. Поэтому и ограниченный комплекс условий, сложившихся за спиной нашего субъекта и непосредственно определяющий его, можно мысленно продолжить в пространстве и времени. Ведь современный человек, будучи продуктом общественного развития, является также наследником биологической эволюции и всей предшествующей космической эпопеи. Но здесь все же бесконечность бытия замыкается нашей собственной малостью и всегда стоит «позади». Другое дело — внешний

---

[2] «Die Funktialitaetbezogenheit eines jeden Denkstandortes auf das dahinterstehende sozial differenzierte Sein», in: Mannheim Karl. Das Problem einer Soziologie des Wissens (1925). Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff. Berlin und Neuwied, 1964, S. 386–387.

мир вокруг нас, природа и общество перед нами как предмет сознания. Есть отношение сознания к своему телу и есть отношение его к внешнему телу. Это разные стороны одного и того же вопроса. Великая роль человеческого сознания состоит в том, что оно прорвало плотину собственной ограниченности и в идеале достигло равенства с бесконечным материальным миром вне нас.

Под именем «своего тела» следует понимать не только мозг и желудок, но и материальные условия жизни человека в обществе, определяющие его сознание, то есть «неорганическое тело человека», по выражению Маркса. Всякое сознание, возникающее на этой основе, есть субъективная реальность, но не всякая субъективная реальность отвечает природе сознания, то есть его способности быть верной картиной внешнего мира (а равно и внутреннего, поскольку нам дано видеть его как бы извне, в качестве объекта). Когда субъективная реальность, существующая только для самого человека, подавлена его телом или материальными условиями жизни, выходит психическая травма, болезнь или род «исторического бреда», по выражению Герцена, то есть «идеология», как превратное, ложное сознание, нечто противоположное понятию сознания, его сознательности. Каким образом человек может подняться над своим бредом и как он действительно

поднялся над ним, какие опасности обратного падения в этот темный мир ему все еще угрожают — большой исторический и философский вопрос, но пусть нам не рассказывают, будто наука снимает этот вопрос и самую противоположность между сознательностью и бредом, поскольку и то и другое — функция бытия, зависимая от него. Зависимость бывает разная. Бывает бред сознательности, когда под влиянием исторических иллюзий ложные шаги делаются во имя самого разума, бывает и сознательность бреда, когда отсутствие духовного подъема возмещается искусственным мифотворчеством*. Бывают глубокие черты в самой дикой фантазии и удивительные фантазии в самой трезвой прозе. Все бывает, но что бы там ни было — разница между слепой субъективной реальностью и мыслящим пониманием не устраняется.

Когда субъективная реальность — только эпифеномен деятельности мозга и стоящего позади субъекта «социально дифференцированного бытия», она слепа, когда же она открывает людям тайны объективного мира — она не только эпифеномен... Что же еще? Зеркало мира — speculum mundi,

* Здесь на полях рукописи замечание Михаила Александровича: «Не вставить ли здесь место из писем Маркса к Кугельману (и не сказать ли кратко о трудностях)». — *Сост.*

в котором момент отражения внешней действительности перевешивает субъективный симптом его собственного существования, не совпадает с ним, как стоимость кредитного билета государственного казначейства не совпадает с расходами на гербовую бумагу и печать.

Так как слова «зеркало» и «отражение» кажутся иногда недостаточно умозрительными и действуют на слишком образованного читателя подобно тряпке на быка, скажем заранее, что в концепции Ильенкова нам предстоит познакомиться с более сложным содержанием этой философской метафоры. Но прежде чем перейти к вопросам такого уровня, необходимо еще раз подчеркнуть принципиальную важность различия между отношением сознания к моему телу и отношением его к внешнему телу, несмотря на элементарный характер этого деления, оно часто стирается в наивных или вульгарных опытах анализа духовных явлений, хотя не всегда присутствует и в более изысканных.

Чтобы пояснить содержание дела, возьмем пример. Автор знаменитого «Словаря», Пьер Бейль, рассказывает о странностях великого материалиста XVII века Гоббса — по слухам, он боялся призраков. На первый взгляд это кажется насмешкой над мировоззрением философа, который не верил в существование субстанций, отличных от материи. Но Бейль

старается доказать, что слабость Гоббса — не аргумент против его материализма. Действительно, нельзя отрицать, что людям с больным воображением может в определенных условиях представиться призрак. С точки зрения Гоббса, это значит, что существуют участки мозга, которые при наличии известного возбуждения способны вызвать в нас образ объекта, не существующего реально вне нас. Это могло случиться и с самим Гоббсом. Не доверяя своему воображению, он боялся призраков, хотя как ученый знал, что такие иллюзии могут быть только следствием неудачной «комбинации атомов» или «корпускул» в его собственной голове, а не отражением объектов внешнего мира согласно их действительности.

В нашем примере сознание выступает двояко. При появлении призрака оно представляет собой автоматический продукт работы мозга, свидетельство его несовершенства. Как философская теория оно постигает разницу между иллюзией и реальностью, исследуя причины, вследствие которых белая простыня может быть принята за привидение.

Словом, во втором случае речь идет о понимающем сознании, или сознании в собственном смысле слова. Вы скажете, что любое понимание тоже продукт. Да, это так, но каждый продукт, в свою очередь, есть предмет понимания, и пока мы рассуждаем, читатель, нам придется вынести этот факт за

скобку или признать, что не надо было браться за оружие, то есть рассуждать. Возможность здравого понимания молчаливо допускает сам доктор Крупов, который пришел к выводу, что вся человеческая история — большой сумасшедший дом. В самом деле, что же такое его печальный вывод? Верное отражение реальности или только продукт «комбинации атомов» в его собственной голове, то есть один из видов всеобщего бреда?

Бытие малое, ограниченное данной «комбинацией атомов» и социальной средой, рождающей кривизну нашего сознания, замыкается нами. Бытие в более широком смысле слова, за пределами нашей идиомы, открывает сознанию нечто большее — перспективу целого. «Мы, в темноте находясь, освещенные видим предметы», — хорошо говорит Лукреций. Это различие не безусловно, оно представляет разные аспекты одного и того же действительного мира, разделенные только конфронтацией субъекта и объекта. В обоих случаях правило «бытие определяет сознание» справедливо, но по-разному, и смешивать эти аспекты отношения мысли к материи нельзя..

Вздох угнетенной твари, стон души, раздавленной ужасами классовой цивилизации или жестокостью природы, также является своего рода зеркалом, отражением этого мира. Но одно дело травма

сознания. и совсем другое — сознание травмы. Понятие отражения более уместно там, где речь идет о вменяемой картине мира, пусть даже с примесью ограниченных черт места и времени, которые (как мы увидим ниже) тоже уместны в этой картине и входят в ее расчеты с объективной истиной[3].

Допустим, что наша «движущаяся картина», tableau mouvant, по выражению Дидро, является иллюзией, в той или другой степени это всегда воз-

---

[3] Карл Мангейм в цитированном произведении пользуется понятием «духовное отражение» (там, где, согласно его собственному объяснению, речь идет об эволюции идей на основе «экзистенциального фона» или смены «социальных слоев, в каждом случае стоящих позади слоев духовных» — там же, S. 385). Это — типичное смешение двух сторон отношения сознания к бытию. Сознание есть продукт моего тела и выражение моей социальной среды, общественного слоя, «экзистенциального фона». Оно является также отражением объективного внешнего мира, а если я способен на это, то и моего собственного тела и моего социального горизонта, но извне. Слова для того и существуют, чтобы их можно было употреблять в разных сочетаниях и оттенках, некоторая точность, однако, желательна. Здесь, как и в других местах, я употребляю слово «отражение» в смысле картины внешнего мира, хотя допускаю, что эта картина может быть иллюзией, так же, как понимающее сознание при известных обстоятельствах превращается в непонимающее. Все противоречия бывают тождественны, но формы тождества очень различны и даже противоположны. Это относится к азбуке диалектического мышления.

можно, и все же, поскольку речь идет об отражении действительности, любая ошибка подлежит анализу с точки зрения истины. Наше сознание можно сравнивать с объектами внешнего мира, не только с «комбинацией атомов» мозга, рождающих признаки внутренней жизни. Как нейродинамический процесс в теле человека, так и классовая борьба в обществе суть условия материального бытия, сложившиеся так или иначе по отношению к субъекту, но они могут быть также предметом его понимания и сознательной деятельности. Последнее, собственно, и относится к природе сознания, несмотря на его историческую и естественную обусловленность.

После этих необходимых пояснений вернемся к идейному миру Эвальда Ильенкова. Если говорить прямо, то главным пунктом его философских исследований был вопрос, как возможна сознательность сознания? Это не тавтология и далеко не такой простой вопрос, как может показаться на первый взгляд. Легче доказать обратное — бессознательность сознания, или незаметно для самого себя принять такое понятие этой неуловимой эссенции, которое не соответствует его природе.

К этому толкает вся обстановка современного мира. «Бессилие духа» перед лицом громадных материальных структур является фактором, искажаю-

щим роль сознания [и] преувеличенным до паники различными философскими и социологическими течениями современности. Сознание как функция, инструмент, орудие, знак, предмет воздействия, факт общения, условность, «термин» и т.д., словом, сознание прекарное, понятое не в его собственной природе, а в той имитации, которая приравнивает мысль к другим вещественным стихиям товарного мира или другим подручным средствам административной техники, — вот, в сущности, ад Ильенкова, предмет его внутреннего отталкивания. Он борется за возвращение человеческому сознанию его подлинной сознательной природы, ведет священную войну в защиту духа с точки зрения современного, более развитого и богатого диалектическими оттенками материализма.

Отсюда ясно, почему нашего философа так привлекала тема идеального. Ибо только наличие этого измерения в мире, присутствие объективной нормы в любой науке, даже самой отвлеченной или эмпирической (как об этом верно сказано в его статье «Психика и мозг»), является основой для ориентации сознания на истины разума, добра и красоты, общественной справедливости и даже серьезной, не чисто внешней классификации. Отрицание подобных критериев как антропоморфных и устаревших казалось Ильенкову недопустимой изменой

высшим запросам всякой философии, и он справедливо подозревал, что дело не только в теоретической слабости такой постановки вопроса. Его борьба против сведения мысли к технике, против нового изуверства, стремящегося изгнать из современной культуры все живое во имя грядущей механизации человеческого существования, его отвращение к тысячелетнему царству кибернетики и физиологии — все это было у Ильенкова не только философской, но и общественной позицией. При всем уважении к подлинной науке он отвергает любые, даже тонко замаскированные, оттенки «технократической мифологии» и ученого чванства.

С этой точки зрения нужно рассматривать все написанное им в защиту «идеального» от растворения его в физиологии высшей нервной деятельности, откуда с неизбежностью следует мысль о сотворимости чужого сознания и действительной или воображаемой манипуляции им со стороны немногих знающих. Современный материализм находится в решительном противоречии с любым возвращением к физиологической утопии прошлого века (уже Клод Бернар мечтал об управлении людьми посредством законов физиологии). Ильенков отвергает подобное направление мысли в его основе: «Идеальное ни в коем случае не сводимо на состояние той материи, которая находится под черепной

крышкой индивида, то есть мозга, мыслит, то есть действует в идеальном плане, не мозг как таковой, а человек обладающий мозгом, притом человек в единстве с внешним миром»[4].

Полвека назад превращение сознания в эпифеномен физиологического процесса встречалось у нас на периферии принятой картины мира, но в целом было отвергнуто как «механицизм». Преобладала социология. Напротив, Ильенкову в его жизненных обстоятельствах пришлось вести борьбу именно с физиологической редукцией сознания. Однако суть вопроса с точки зрения теории осталась той же.

На другой день после Октябрьской революции, в предвидении новых больших перемен, относящихся к самым глубоким основам человеческого быта, общество живо интересовалось вопросом, есть ли у человека душа и какими мотивами он руководствуется в своих поступках. Читатель, может быть, помнит рассказ Николая Успенского, в котором дворовая девушка Алена Герасимовна обращается к авторитетному конторщику Семену Петровичу за консультацией:

— Ну, а что у человека внутри есть, Семен Петрович?

[4] Статья «Идеальное» — Философская энциклопедия, 1962, т. 2, с. 221.

На это последовал такой ответ:

— Внутре-с бывает различно. Это, смотря по тому, кто чем питается: иной продовольствуется мякиной, так у него внутре мякина. А у одного сапожника, говорят, даже нашли при вскрытии подошву с лучиной.

— Страсти какие!.. Объясните мне, пожалуйста, что — у штатских и у военных внутре одинаково?

— Ну, насчет этого пункта, Алена Герасимовна, можно вам доложить материю. Во-первых, надобно сказать, ничего одинакового нет.

Конторщик подсел к девке и начал свое объяснение».

Эту сцену приводит в своей статье «Не начало ли перемены?» Н.Г. Чернышевский. Разумеется, он нимало не сомневался в том, что в каждом человеке, независимо от того, чем он питается, есть начало мыслящего понимания. Но в первые десятилетия после Октября многим литературным деятелям, считавшим себя авторитетными теоретиками марксизма, такая постановка вопроса казалась остатком просветительной абстракции. Подобно Семену Петровичу, они докладывали обществу «материю», согласно которой у сапожника внутре должна быть подошва с лучиной, ибо у каждого внутре то, чем он продовольствуется, и вообще ничего одинакового нет. Знаменитые социологические анализы литературных произведений, вышедшие из школы

Переверзева и Фриче, мало чем отличались от теории Семена Петровича.

Главное, что требовалось доказать, — это правило, что «ничего одинакового нет», никаких общезначимых объективных истин не существует, а следовательно, и границ для наших интересов никаких нет. Люди, захваченные этой идеей, сами часто были идеалистами в любом, в том числе и самом лучшем, смысле этого слова. «Материя», которую они докладывали обществу, то есть убеждение в том, что внутре у каждого человека то, чем он продовольствуется, — это была вера, у некоторых святая, у других более житейская. Но вера эта поддерживала атмосферу неверия в какие бы то ни было принципы, кроме практического интереса, пользы, целесообразности и силы, а это было чревато большими последствиями, которые со временем испытывали на своей шкуре сами служители новой веры в неверие. Возмездие пришло с неожиданной стороны, и оно было несоразмерно с личной виной, но так всегда бывает на этом свете. Правда, во имя истины часто делаются дела похуже, чем под знаком отрицания ее, но это уже другая сторона вопроса и дальнейшее продолжение той же «материи», которую докладывал конторщик Семен Петрович своей наивной слушательнице.

Вернемся лучше к философии и попробуем перевести на ее ученый язык вопрос о том, «что у че-

ловека внутре есть». Это будет звучать приблизительно так: является ли наше сознание только переживанием определенной ситуации человеческого мозга и материальных общественных условий, в которых он функционирует, замкнуто ли оно своей стихийно сложившейся объективной нишей, или вменяемо и ответственно перед внешней инстанцией, более широкой, чем любая Standortgebundenheit, то есть привязанность к определенным условиям места и времени? Вот суть вопроса.

Если такая инстанция существует и наше сознание причастно к ней, то ему присущи не только слепота, объясняемая историческими или природными условиями, но и сознательность в собственном смысле слова, образующая его внутреннюю норму. В этом последнем случае можно сказать, что сознание при всей своей зависимости от «экзистенциального фона», то есть условий его существования в мире, все же до некоторой степени свободно от всяких границ, кроме исторических, что оно имеет своим содержанием истину, способно нести на себе отпечаток идеальной стороны бытия, если она существует, и является голосом всеобщности окружающего материального мира. Здесь также сознание зависит от бытия, но по-другому.

Некоторые выражения Э.В. Ильенкова внушают мысль, что для него важно было установить обще-

ственную детерминацию сознания вместо естественной, природной, физиологической. Однако по существу, он имел в виду другое, а именно исторически обусловленную свободу сознания от всякой тесной детерминации его как природной, так и общественной. Возможна ли такая форма подчинения духа необходимому ходу вещей, которая одновременно была бы и относительной свободой его, относительной, но не иллюзорной, не только кажущейся, — вот вопрос, от решения которого зависит ценность современного материализма. Если говорить о философских взглядах Э. Ильенкова, то необходимо признать, что для него этот вопрос решался с полной определенностью.

Сознание нельзя свести к переживанию бытия, стоящего «позади» субъекта, и нельзя сказать, что духовная жизнь людей выражает эту зависимость с такой же однозначной определенностью, как магнитная стрелка, имеющая свойство обращаться к северу. Ибо в сознании людей, согласно его понятию, присутствует по крайней мере искра ответственности перед бытием всего объективного мира, за пределами нашей топосферы и нашей особой оптики. Сознанию принадлежит не только Gewissheit, по терминологии Гегеля, то, что кажется нам достоверным вследствие неизбежной обусловленности субъекта, но и Wahrheit, истина, в которой

кажущееся содержание становится безусловным, отражающим абсолютно сущее.

При всей человеческой зыбкости этих границ выйти из них нельзя. Они неизбежно возникают перед нами, как только мы начинаем думать. Мыслящее тело может быть предметом мысли, содержанием ее, но предмет мысли не обязательно мыслящее тело. Мы мыслим мозгом, но не мыслим при этом мозг, а если мыслим его, то как внешний предмет, и не можем так вывернуться наизнанку, чтобы орган мысли был тем самым и предметом ее. Подобно тому как глаз, видящий мир вещей, не видит при этом себя, так субъективное переживание церебральной структуры и общественной среды не совпадает непосредственно с сознанием окружающего мира, хотя и связано с ним. В общественной борьбе я могу занять позицию определенного класса, но если эта позиция сознательна, она не является простым продолжением моей классовой психологии (как думали теоретики экономистов и меньшевиков), а достигается только через посредствующее звено — картину отношений всех классов общества. В главных чертах это известно (со времени книги Ленина «Что делать?»), а углубляться в подробности не позволяет цель нашей статьи. Во всяком случае, классовую психологию пролетариата как продукт фабрично-заводского быта не следует смешивать с теорией про-

летарского социализма, которая подобно всякой теории рождается из отражения объективных фактов внешней действительности, и прежде всего самой человеческой истории. В число этих фактов входит, без сомнения, и рост пролетариата, который является классом более сплоченным...

Моя задача — выяснить подлинные масштабы теоретических трудностей, привлекавших внимание Э. Ильенкова. Трудности эти в равной мере относятся к месту человеческого сознания в развитии природы и в истории общества. С точки зрения зависимости сознания от нашего тела, включая сюда и общественное бытие, тело неорганическое, здесь нет никакой разницы. Зато большая разница — идет ли речь о том, что природа и общество детерминируют человеческое сознание, или о том, что они являются его содержанием. В первом случае сознание выступает как свойство определенной организации тела и общественных отношений, во втором случае раскрывается содержание этого свойства — способность понимания реального мира. Результатом причинной или функциональной обусловленности сознания является психологическая идиома, столь же неустранимая единичность, как отпечаток пальца. Идет ли речь о психологии ребенка или о стиле времени, это всегда так. Другое дело — зеркальное отношение сознания к внешнему объекту, будь то при-

рода, общество или я сам. Характер сознания здесь не идиоматический, а ноэматический, включая сюда, однако, не только мысль в собственном смысле слова, но и чувственную достоверность, истину общественную, нравственную, эстетическую.

Разумеется, эти противоположные стороны зависимости сознания от бытия переходят друг в друга. Так, религиозные фантазии на тему об умирающем и воскресающем боге связаны, по мнению историков, с земледелием на определенной ступени его развития. Но было бы несправедливо пройти мимо начала глубокой диалектики в этих еще первобытных представлениях. Психологическую идиому времени трудно отделить от развития понимающего мышления. С другой стороны, в самом понимающем мышлении, в его логической или, если угодно, сексологической сфере (включающей и чувственную достоверность) есть сторона реальной обусловленности. Она выступает здесь как достигнутая в данное время граница внешнего опыта, всегда незаконченного и обусловленного интересами людей.

Уже в начале своего трактата, посвященного опытному происхождению наших знаний, Локк ссылается на соответствие способностей человека его физической организации и общественной среде. Отрицая возможность каких-нибудь сверхопытных, врожденных идей, он отсылает нас к созна-

нию детей, идиотов и людей неразвитых, которые вовсе лишены представлений, самых общезначимых с нашей точки зрения. Голова молодого дикаря занята любовью и охотой, «согласно с обычаями племени», общие научные представления «редко высказываются в индейских вигвамах». Что же касается практического разума, то взгляды различных племен и народов на то, что позволено человеку, бывают не только различны, но и прямо противоположны, повторяет Локк старое наблюдение*.

Таким образом, зеркальность сознания обусловлена, а его обусловленность, рождающая темные образы коллективной фантазии, чревата понимающим сознанием. Мало того, чем более человек уверен в том, что его сознание ничем не ограничено и поглотило всю истину, тем более он живет в мире наивной иллюзии. И наоборот, чем более критическим является отношение мысли к условиям ее собственного возникновения, тем более человеческое сознание пребывает в истине, besteht in Wahrheit, по замечательному выражению Новалиса. Из слияния противоположностей рождаются два тандема, две формы их тождества, но разница между ними есть. Она выступает в движении, когда одно развивается за счет другого**.

* На полях запись М.А.: «Наивность времени».

** См. «теорию тождеств» М.А.Лифшица.

В самом деле, болит ли сердце от дурных мыслей, или дурные мысли от того, что болит сердце? С известной точки зрения — все едино, однако согласитесь, что одно дело — склероз сосудов, и совсем другое — плохие вести из внешнего мира. Уйти с работы, связанной с волнением и неприятностями, или принимать таблетки — все это с медицинской точки зрения различные оздоровительные меры в борьбе с возможным инфарктом. Однако химическое действие таблеток на стенки сосудов без дальних слов понятно, ибо здесь вещество действует на вещество, а как действуют на стенки сосудов мрачные мысли, вызываемые служебными неприятностями, — вопрос трудный. По слухам, даже закон сохранения энергии при этом бывает в опасности. Поставьте между мыслью и кровеносным сосудом адреналин, который с избытком вырабатывается нашим организмом при «стрессах», или другое еще более тонкое вещество — все равно нам не избежать вопроса о действии мысли на тело — со времен Декарта суть вопроса не изменилась, хотя прогресс научной терминологии бросается в глаза.

Действие дурных мыслей на сердечно-сосудистую систему есть действие реального содержания внешнего мира, представляемого нашим сознанием. В данном случае оно ведет к патологическим следствиям. Но не в этом дело, а в том, что при всех переда-

точных механизмах и сигналах, в которых участвует такая же химия, как кордорон или сустак, действие испытанной несправедливости отличается от действия таблеток. Самый грубый человек часто бывает очень чувствителен к тому, что его обошли наградой или повышением в должности. При помощи химии можно заставить его забыть об этом, но была ли действительно совершена несправедливость, или это только плод его тупого воображения, объективная ситуация остается. Она — допускает верное восприятие, требует анализа по содержанию и смыслу. С этой точки зрения сознание нельзя считать автоматическим продуктом работы нашего естественного аппарата плюс введенная в него медицинская химия. Его не всегда можно считать и простым созданием общественных условий. Они ведь тоже могут быть либо автоматически действующей причиной определенной психологии, либо предметом анализа со стороны понимающего сознания. При всех переходах и слияниях это различие (иногда и противоречие) остается, хотя и в том и в другом случае «бытие определяет сознание».

Итак, существует ли в самом бытии нечто идеальное, отвечающее нашим лучшим, наиболее высоким понятиям и даже рождающее их, или «добро и зло — одни мечты», а за кулисами наших условных представлений действуют только нейроны

и синапсы, да еще втайне от нас самих определяющие наше сознание формы «социально дифференцированного бытия»? Далее, возможно ли с точки зрения материализма то, что Маркс однажды назвал «свободным духовным производством» или «творчеством» (ибо немецкое слово «Produktion» значит то же самое, что «Erzeugung»), или это только иллюзия, наивность, обманчивые собственные переживания, словом — эпифеномен определенной организации телесных и общественных условий? Прежде чем пойти дальше, я хотел бы еще раз повторить, что перед Эвальдом Ильенковым стоял тот же вопрос, который вызвал острые разногласия в нашей общественной мысли тридцатых годов.

В одной из своих ранних статей Маркс писал: «Философия спрашивает: что есть истина? — а не: что считается истиной? Ее интересует то, что является истиной для всех, а не то, что является истиной только для некоторых; ее метафизические истины не знают границ политической географии; а где начинаются «границы» — это ее политическим истинам слишком хорошо известно, чтобы возможно было смешение иллюзорного горизонта частных миросозерцаний и национальных воззрений с истинным горизонтом человеческого духа»[5].

---

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., издание второе, т. 1, с. 101.

Разумеется, когда Маркс писал эти слова, он не был еще материалистом, но вопрос заключается в том, должен ли человек, став материалистом в марксистском смысле этого слова, отречься от всеобщей истины ради «иллюзорного горизонта частных миросозерцаний», ограничившись объяснением этих «миросозерцаний» посредством нейродинамического или социологического анализа, и должен ли он считать все идеальное лицемерием или наивностью, в которой бессознательно скрывается ограниченный базис, «субструктура»? Существуют различные буферные теоретические конструкции, придуманные для того, чтобы ослабить остроту этой проблемы, но ради краткости мы рассматривать их не будем. Своеобразие современного положения состоит именно в том, что сегодня только материализм может еще отстоять идеальную жизнь духа, существование всеобщей истины, в отличие от «частных миросозерцаний». Большая заслуга Э.В. Ильенкова состоит в том, что от него не укрылось это значение материализма Маркса и Ленина.

3. Противоречие конечного сознания

Из всего сказанного с достаточной ясностью следует, что сознание, сведенное к определенной сумме условий, всегда конечной, вступает в проти-

воречие со своим собственным понятием. Семен Петрович думал, что внутре у человека то, чем он продовольствуется, и потому у сапожника внутре может быть подошва с лучиной. Но свое собственное сознание он не считал вполне зависимым производным от конторских книг и других условий своей жизни, а допускал, что оно является свободным отражением жизни, всеобще способным создавать верные теории. Взгляды Семена Петровича были очень наивны, но в любом случае, при самой научной формуле, выражающей условия бытия, сознание всегда остается сознанием, другими словами, оно остается за скобкой этой формулы. Так, сознание Петра, если верить школе Фрейда, зависит от воспоминаний детства, но мысль о том, что сознание Петра зависит от воспоминаний детства, не зависит от воспоминаний детства, а если зависит, то от других воспоминаний другого детства, которые, в свою очередь, могут быть предметом мысли, и так далее до бесконечности.

Это не значит, конечно, что сознание где-то выходит из-под власти бытия. Это значит только, что одна лишь зависимость мысли от мыслящего тела, включая сюда и «неорганическое тело человека», то есть общественные условия, не исчерпывает содержание вопроса. Материалистическая философия признает факт обусловленности человеческо-

го сознания определенным кругом бытия, но она не останавливается на этом ограничении и допускает возможность развития духа, ограниченного только бесконечностью самого мира, неисчерпаемостью его. Другими словами, она допускает зависимость сознания от внешней реальности, которая отражается в нем. Так поступает, собственно, и всякая другая философия (поскольку она приписывает себе значение истины), так поступает она, даже не понимая своей непоследовательности и приписывая теории отражения незрелость мысли[6].

Конечно, в наш век научно-технической революции привести духовную жизнь людей к определенной, сколь угодно большой сумме конечных условий соблазнительно, как показывает немало примеров. Некоторые из них являются примерами

---

[6] Г.-Г. Гадамер пишет: «Для определения того, что такое «дух», то, что сознание «отражает» бытие – такая же пустая метафора, как тезис, согласно которому мышление «производит» бытие. Оба способа выражения в этом смысле эквивалентны». — Neue Antropologie, hrsg. von Hans Georg Gadamer und Paul Fogler, Bd. 7, Philosophische Antropologie. Stuttgart, 1975, S.377. Как видно, «отражение» — не такая пустая метафора, ибо сам Гадамер, конечно, предполагает, что в его философской фразе «отражается» действительное положение вещей, а если нет, то зачем он ее писал? Аргумент, выдвинутый Гадамером против вышеуказанной метафоры, есть именно только «способ выражения».

вульгаризации марксистского материализма посредством форсирования мнимой последовательности его до полного изгнания или по крайней мере до утеснения сознательного начала во имя науки. Но лучшим доказательством непричастности серьезной материалистической философии к этим обычным сюжетам мини-мышления является тот факт, что эксцессы одностороннего подчинения мысли «экзистенциальному фону» чаще встречаются в немарксистской и даже враждебной марксизму литературе. Не следует только обманываться словесной вывеской. Если в предлагаемой схеме бытие подавляет разум, лишая его способности быть зеркалом окружающей действительности, если духовная жизнь становится выражением темного бреда души или порыва сильной воли, то перед нами обычный поход против сознательности мыслящего существа, столь характерный для современной буржуазной философии. В наши дни уже не принято презирать грубый материализм, как это было в прошлом веке, теперь, напротив, — борются против мертвого века идеалов и чрезмерного доверия к интеллекту. Если даже на первый план выдвигается схема рационального мышления в духе естественных наук, то и здесь речь идет о порядке, непротиворечивости, экономии мышления и других, в сущности, чисто фактических и формальных от-

ношениях. Идеализм модернизированного типа во всех его многообразных оттенках ищет любые способы подчинения сознательной жизни людей их фактическому бытию. И таких способов бывает множество — из каждой взятой точки можно описать окружность, замыкающую в определенный контур наш слабый дух и отделяющую его от реальной действительности, которую он при всех своих недостатках все же способен отражать.

Так, например, можно привести душевные движения людей к расовым или этническим началам, можно бороться против «рационализма» во имя переживающей свое уникальное своеобразие или свою брутальность жизни, можно редуцировать наш внутренний мир к экзистенциальной ограниченности человеческого существования перед лицом смерти или искать эту спасительную ограниченность в подвалах человеческого духа, где прячутся силы, слепые и страшные, можно, наконец, представить мысль в качестве пифии, «изрекающей бытие» без всякого посредствующего звена, обычной человеческой логики. Во всем этом есть та или другая частица истины, но в целом философия ставит себе здесь иррациональную цель — загнать бесконечность человеческого духа обратно в бутылку, из которой этот джинн однажды вышел, и, сделав соответствующую надпись, поставить го-

товый экспонат на полку музея «частных миросозерцаний».

Очень удобна для этого модная схема начала нашего века, делящая весь мир исторического сознания на замкнутые в себе «культуры» и «стили», символы коллективной воли, принадлежащие определенному кругозору и непонятные людям другой условной системы координат. Здесь торжествует мысль Семена Петровича: «Во-первых, надобно сказать, ничего одинакового нет». Более современная форма той же идеологии состоит в том, что на первый план выдвигаются формальные закономерности, «структуры», подчиняющие себе и само содержание дела, которое также может быть взято в рамки «частных миросозерцаний», определенной типологии или топики. Само по себе изучение своеобразных видов бытия и сознания не новость, но современный структурализм имеет особое свое и притом полемическое значение. Это — глава из истории превращения духовной жизни в материальный процесс. Сознание уже не является больше прозрачной средой, как во времена Декарта. Если это стекло, то достаточно толстое, непрозрачное с особым внутренним строением, меняющим очертания видимого мира. Мыслящее существо при этом лишается непосредственной восприимчивости по отношению к внешнему объекту, душа ста-

новится самостоятельной стихией, подчиненной собственным закономерностям — архетипам, наследственным образцам «координации поведения», прошлому человеческой жизни, границам языка, которые уже со времен Виттенштейна считаются также границами мышления. Словом, речь идет об «идолах» Бэкона, распространяющих свое влияние на отдельные штаммы людей или на все человечество, но принятых без малейшего осуждения, скорее с восторгом.

Прибавьте к этому современный бум математического языка, что само по себе в применении к актам духовной жизни лишает их внутреннего смысла и подчиняет фактическим отношениям. Число — наиболее абстрактная, но вместе с тем и наиболее вещественная сторона всякого процесса, в модной «квантификации» явлений духовной жизни больше эпидемического страха перед устаревшей идеальностью, horor spiriti, чем науки. Так же обстоит дело с другими ограничениями сознательного элемента, проистекающими как бы из самого развития научных знаний. Я не собираюсь здесь излагать популярные выводы теории «поведения» или гипотезу, согласно которой индейцы хопи иначе понимают окружающий мир потому, что у них грамматика другая. Не хочу также оспаривать положительные завоевания тех или других частных наук, попавших

в зону этой философской радиации. Скажу только, что при рассмотрении всей картины современного мышления вкус к овеществлению духа и склонность подчинять всеобщую истину системе «частных миросозерцаний» бросаются в глаза.

Какая причина заставляет современную немарксистскую мысль ценить такой поворот проблемы бытия и сознания в отличие от тех времен, когда ходячий фразой филистера было стремление к надзвездным идеалам, этот вопрос здесь можно оставить в стороне. Достаточно сказать, что при самой изысканной терминологии и тонкости отдельных мотивов любая подобная редукция бесконечной полноты сознания, отражающего в целом бесконечность действительного мира, приводит к неразрешимым положениям и рождает множество безнадежных попыток распутать этот клубок.

В самом деле, допустим, что всякое сознание «привязано к своему месту» и является функцией определенных изменений в данной группе фактов бытия. Естественно, возникает вопрос: а ваше сознание, господин наблюдатель, физиолог, кибернетик, социолог, этнограф, лингвист, также является содержанием одной из бутылок, стоящих на полке музея типов и стилей, нейродинамических структур и экзистенциальных положений, или для своей собственной позиции вы делаете исключение? Ес-

ли вы делаете его, ваша теория непоследовательна. Если не делаете — то она так же слепа, как другие явления духовной жизни, и не менее «функциональна», чем они, не менее иллюзия, требующая другого, высшего сознания, способного заточить его обратно в принадлежащую ей нишу бытия, откуда она незаконно тянется к царству всеобщей истины. А если так, то почему мы должны верить вашей теории? Ведь она также, по существу, говорит нам только о вас, создателе этой теории, продукте работы вашего мозга и влияния окружающей среды, а не о предмете самой теории. Другими словами, всякая попытка превратить сознание человека в чистый эпифеномен, простую функцию определенной суммы условий ставит мысль перед апорией, известной еще в древности, апорией скептиков, которую не сумел убедительно решить даже такой изощренный ум, как Секст Эмпирик.

Допустим, что вы приходите к врачу, жалуясь ему на плохой сон и общую депрессию. Вы для него продукт организма и среды, но врач такой же человек, как вы, и у него также есть свой организм и среда. Выписывая вам стандартные таблетки, он думает про себя: «Черт бы тебя побрал с твоими болезнями! Вот у меня что-то болит в правом боку. Хорошо еще, если камни, а если другое? Надо сходить к Петрову, он хороший диагност». И вот врач идет

к другому врачу, для которого он вместе со своими сомнениями представляет собой только объект исследования.

Однако Петров также имеет свой организм и среду. Он только что закончил тягостный бракоразводный процесс, находится в состоянии душевного подъема и склонен ставить только оптимистические диагнозы. После довольно быстрого прощупывания печени он успокаивает приятеля, советуя ему пить минеральную воду и валерьяновый корень. «Должно быть, что-нибудь гастрическое». Но если эта тенденция ставить легкомысленные диагнозы упрочится, то самого Петрова придется послать к третьему врачу, третьего — к четвертому, и так далее до бесконечности. Каждый врач есть только пациент для своего собственного врача, то есть для другого сознания, которое рассматривает его извне с целью определить ход объективного процесса, объясняющего, как эпифеномен, и сознание больного.

В таком случае одно из двух: либо это совокупное сознание больного есть больное сознание, которому доверять нельзя, либо всякое сознание (при любой его ограниченности условиями развития) не является простым продуктом данного организма и среды. По всей вероятности, в нем есть нечто большее, и, едва начав рассуждать, мы уже предпо-

лагаем наличие истины вне нас, а следовательно, и «критерия» ее, как говорили древние.

Возьмем в качестве примера теорию, ставящую знак равенства между субъективным переживанием работы головного мозга и содержанием человеческого сознания. Согласны мы с этой теорией или нет, наш спор является столкновением идей. Допустим, что эта теория ложна. Но как теория она все же не простая греза, не субъективное переживание нашего собственного бытия, а плохая картина внешнего бытия. Если же допустим, что эта теория верна, то она представляет собой исключение из общего правила, подрывающее аксиому полной зависимости всякого сознания от определенной системы условий, стоящих за ним. Если, наконец, предположенная теория сама подчиняется общей аксиоме, утверждаемой ею, то она представляет собой только субъективное переживание как всякое другое, и тогда нет никакого основания ей верить и вообще считать ее теорией.

Школа Фрейда объясняет явления духовного мира биологической жизнью людей за кулисами их сознания. Это естественно ставит вопрос — является ли сама теория психоанализа верным или неверным зеркалом того, что есть, то есть теорией, или она тоже представляет собой иллюзорную сторону какой-нибудь скрытой патологии? Быть мо-

жет, эта склонность видеть во всем продукт затаенного сексуального импульса сама является следствием одностороннего развития современной психики и особенных условий венской жизни начала XX века? Двусмысленность лежит в самой исходной аксиоме фрейдовской школы, как это фактически признает Карл Густав Юнг, один из выдающихся ее представителей. Пусть наше сознание есть эпифеномен бессознательных начал, архетипов коллективной жизни общества, как полагает Юнг. В таком случае и сама теория психоанализа не может вырваться из своей судьбы, чтобы познать бессознательное в его подлинном значении, ибо это будет уже не картина бессознательного, а собственная мысль исследователя, преобразующая то, что стоит «позади» сознания, в нечто сознательное, то есть в обычную иллюзию. Получается фигура, похожая на кантовскую вещь в себе, относительно которой нам известно, что нам о ней ничего не известно[7].

Если в былые времена такие противоречия таились на дне глубоких философских систем, то в наши дни они воспроизводятся на каждом шагу в качестве стереотипов массового сознания, то есть духовной обывательщины, возведенной в ранг науки

[7] Carl Gustav Jung. Von den Wurzeln des Bewusstseins. Zuerich, 1954, S. 577.

посредством специального ученого языка. Содержание дела всегда одно и то же независимо от того, о чем идет речь. Возьмем в качестве примера историю искусства. Модная мини-теория гласит, что перспективная живопись эпохи Ренессанса была не постижением истинной природы нашего зрения для передачи видимого мира на полотне, а проекцией интересов городской буржуазии, стремившейся овладеть силами природы и потому настроенной в духе натуралистической иллюзии. Этот стереотип можно найти даже у серьезных историков искусства, как Хаузер или Франкастель, не говоря уже о таких беспардонных политиканах и болтунах, как Гароди.

Я не стану здесь приводить доказательства того, что в эпоху Возрождения существовало сильное движение умов в обратном направлении — от иллюзии к истине. Достаточно вспомнить «Книгу о живописи» Леонардо или идеи Аверроэса в эстетике Кампанеллы, не говоря уже о Бэконе с его идеей аллегории как основного средства выражения истины в искусстве. Разумеется, городская буржуазия играла большую роль в освободительном движении эпохи Ренессанса, но почему завоевания художественной культуры этой эпохи должны быть только условным выражением ее классовых интересов, а не объективным завоеванием всего челове-

чества? Только потому, что, подчиняясь определенному движению умов своего времени, современные исследователи отвернулись от общих понятий объективной истины и реализма в искусстве?

Если люди эпохи Возрождения наивно полагали, что их эстетика живописи имеет объективное значение, на самом же деле она выражала только условное мировоззрение буржуазии, то принятый нами общий принцип не только можно, но и нужно применить к современной эстетике условности всякого художественного восприятия мира. А это значит, что теория многих «видений» также условна, наивна, представляет собой только символическое выражение определенной эпохи и «социума». Какой мерой мерите, такой и сами измерены будете.

Читатель видит, что, подчиняя бесконечность сознания, как атрибута материи, определенной сумме конечных условий, можно лишить его собственной природы — сознательности и таким образом закрыть ему путь к всеобщей объективной истине, а это ведет к безвыходным положениям, так как любая теория имеет претензию на истинность. Что является материалом для подобного противоречия — физиология мозга, психология мышления, поведение животных, язык, перспектива, — все это уже не так существенно, но все это философия неведомо для самой себя.

4. Поиски «метасознания»

Безвыходные положения рождают чрезвычайные усилия для их преодоления. К таким усилиям относятся знаменитое «трансцендирование» экзистенциалистов, «философская вера» Ясперса, «взаимное освещение» герменевтики или «социология знания», возникшая в Германии двадцатых годов и перенесенная затем в англосаксонские страны. Нельзя назвать эти и другие подобные усилия совершенно бесплодными, но, во всяком случае, можно доказать, что они не выходят из магического круга древних скептиков. Остановимся на «социологии знания» Шелера и Мангейма, так как она при всей своей изысканности очень похожа на нашу отечественную вульгарную социологию, а это напомнит читателю тридцатые годы, когда в литературе так называемого «течения» был отвергнут принцип феноменальной замкнутости духа. Напомнить это полезно, ибо старая хлеб — соль забывается.

Первая аксиома «социологии знания» состоит именно в том, что наша духовная жизнь всегда ограничена определенным кругом фактических условий и, соответственно, тем или другим избирательным типом восприятия и проецирования вовне социально окрашенной картины мира. Эта ак-

сиома безусловной замкнутости сознания тотчас же ставит вопрос — распространяется ли действие ее на сознание самого социолога, которое также должно быть продуктом своей эпохи, своих условий и, следовательно, согласно принятому общему правилу, будет только условной идеологией определенного типа. Макс Шелер ищет выход из этого круга. Он пишет: «Если бы действительно в человеческом духе не было никакой инстанции, которая могла бы возвыситься над всеми классовыми идеологиями и перспективами их интересов, то всякое возможное познание истины стало бы иллюзией». Приписывая без всякого права подобную точку зрения марксизму, Шелер продолжает: «Тогда и определенный род логического мышления и познания был бы только функцией самого классового положения или выбора такой позиции». Социология знания отвергает подобный релятивизм, считая его столь же ошибочным, как и «абсолютизм», не желающий признавать влияние классовой позиции на этос и особый род мышления, свойственный каждому индивиду.

Остаются «предмет и содержание мышления», которые Шелер хочет вынести за пределы классовой относительности. Противоречие, возникающее при этом, представляется ему «кажущимся». В чем же возможное решение этого противоречия? «Оно

состоит в том, что категориальная система созерцания, мышления и оценки, вначале только возникшая, потом развивающаяся и преобразующаяся в истории человека благодаря функционализированию различных версий сущности, если не по своей значимости и возможному происхождению, то по селекции и выбору также определяется ее классовым характером».

Отсюда видно, что основатель «социологии знания» искал возможный выход из релятивизма в нем самом. Он устанавливает ряд «классово определенных, формальных родов мышления», которые, правда, не являются готовыми философскими теориями, а скорее «классово обусловленными склонностями подсознательного типа рассматривать мир преимущественно в той или иной форме». Если современный человек овладеет подобной социальной типологией, в его руках будет инструмент, подобный учению об идолах Бэкона, — «социологическое учение об идолах»[8]. Как видно из рассуждений Шелера, этих идолов следует избегать, и тогда избыточный классовый релятивизм будет преодолен, а противоположные идеологические позиции могут прийти к некоторому согласию.

[8] Max Scheler. Die Wissensformen und die Gesellschaft, 2 Aufl. Bern und Muenchen, 1960, S.170.

Такое решение вопроса есть, разумеется, только благое намерение. Одно из двух — либо «категориальная система» человеческого созерцания, мышления и оценки также определяется замкнутым в себе классовым сознанием, а не объективной действительностью, и тогда само «социологическое учение об идолах» со всеми его спасительными последствиями — только коллективный сон, отвечающий определенной исторической позиции, либо при всей своей социальной обусловленности общественное сознание в целом не лишено объективной истины и относительной свободы выбора. Признание возможности «категориальной системы», имеющей всеобщую значимость и выступающей за пределы частных «форм знания», которые она объединяет , есть полная катастрофа социологической теории, допускающей только безусловную общественную детерминацию духовной жизни людей. В таком случае и относительные социально обусловленные «формы знания» не лишены элемента сознательности, то есть права на истину.

Все это, разумеется, большая научная проблема, требующая глубокой диалектической мысли. Диалектический способ мышления не допускает произвольного упрощения конкретной истории мировой культуры во имя каких-нибудь условных иде-

ально-типических «категориальных систем». Зато если проблема объективной истины и практической свободы решается нами на этой прочной основе, всякого рода замкнутые кривые вокруг самого себя и прочие муки сознания, сведенного к бедному коду (который всегда является только носителем бесконечности), исключаются. В каком направлении может быть решен вопрос о возможности сознательного сознания, зависящего от бытия, но не являющегося только его условным знаком, мы увидим в дальнейшем.

Кстати сказать, код, которым пользуется Шелер и другие оракулы подобной социологии, действительно слишком беден. Согласно Шелеру, существует десять пар «формальных видов истины и видов мышления», имеющих определенную «социологическую принадлежность». Так, «проспективизм ценностей в сознании времени» типичен для низших классов, а «ретроспективизм ценностей» — для высших. Короче, угнетенные классы смотрят вперед, а господствующие — назад. То же самое, по существу, повторяет восьмая пара категорий Шелера. Сравнивая эту схему с исторической действительностью, мы видим, что она является произвольной абстракцией. Нетрудно доказать прямо противоположное — в течение большей части времени, прожитой человечеством, угнетенные классы смотре-

ли назад, защищая свои утраченные права от наступления классовой цивилизации. Разумеется, такое обращение к прошлому часто бывало гораздо более передовым, чем прогрессивные идеи правящего меньшинства, но это уже дальнейшая историческая диалектика.

Так же обстоит дело со второй противоположностью «формальных видов мышления». По мнению Шелера, для низших классов характерен аспект становления, для высших классов — «созерцание бытия». Однако идея становления впервые получила теоретически ясную форму в голове замечательного мыслителя аристократической партии древней Ионии — Гераклита, что, разумеется, противоречит схеме Шелера. Подобные несообразности присущи и другим типам мышления, входящим в «категориальную систему» его социологии. Относительно каждого из их можно доказать противоположное. Объективная истина, открытая нашему уму в битвах человеческой истории, есть конкретная полнота, в живой исторической ткани крайние противоположности постоянно переходят друг в друга. Социологическая же типология во вкусе Шелера и близких ему по направлению авторов делит эту полноту на тощие абстракции, чтобы в конце концов создать из них искусственный синтез, стоящий как бы над круговоротом классового бы-

тия. В действительности этот синтез (род прудоновской золотой середины между свободой и рабством) выражает именно заурядную буржуазную идеологию сегодняшнего дня, а не откровение «свободно парящей в социальном отношении интеллигенции», по известной терминологии другого представителя социологии знания — Мангейма, которую он заимствовал у Альфреда Вебера. Карл Мангейм еще туже завинчивает гайки социальной обусловленности сознания, поскольку он от «частичного» (partikularen) понятия идеологии переходит к «тотальному» ее понятию.

Возникает апория, говорит один немецкий исследователь: с одной стороны — «модель Канта», с другой стороны — «модель Мангейма», который исходит из того, что сама кантовская общезначимость является только продуктом исторических условий определенной «привязанности к бытию». Эта общезначимость и связанная с ней логика то объемлет весь мир разнообразных видов мышления, то входит в него в качестве одного из изучаемых типов. «Как раз этот специальный вид теории познания опирается на эмпирические данности западной традиции и был бы без нее не «мыслим»; он «значим» только для культурного круга Западной Европы с ее господствующей умственной парадигмой математически-естественнонаучного образца,

вследствие чего отвечает своему назначению и пример формальной логики»[9].

Признавая, что теория многих типов социально обусловленного знания не соизмерима с классическим представлением о всеобщей значимости актов рассудка и разума (допускаемой Кантом), автор цитированной работы полагает, что учение Мангейма само по себе только один из подобных крайних типов. Он предлагает поэтому создать новый, более широкий синтез теории многих разумов с теорией единого разума, синтез «модели Мангейма» с «моделью Канта». Но почему мы должны остановиться на этом и не возникает ли необходимость создавать все новые и новые конструкции, в которых единство разума вступит в синтез с синтезом единства разума и многих разумов, а затем с синтезом единства разума с синтезом единства разума и многих разумов, и так далее до бесконечности?

Короче, всякая попытка включить различные социально-психологические типы в общую «категориальную систему» и тем возвыситься над жалким прахом сознания либо нарушает принятые условия задачи и опрокидывает замысел социолога, либо сама становится одним из явлений «тоталь-

---

[9] Bernhard Glaeser. Kritik der Erkenntnissoziologie. Frankfurt am Main, 1972, S. 13.

ной идеологии». Третьего не дано. Возникает положение, напоминающее гофмановскую дуэль двух старых чудаков, Шваммердама и Левергука, дуэль на подзорных трубках: кто кого сделает своим объектом, «петрифицирует», «окаменит», по выражению Сартра. Чем больше на одном полюсе накапливается ограниченность социологически изучаемого сознания, тем более оно освобождается от всякой зависимости на другом. И если мысль самого социолога так же слепа, как всякая другая, то с установлением «тотального» понятия идеологии она, в свою очередь, раздваивается, и некое свободное, наблюдающее истинное мышление должно остаться за пределами самой тотальности. В окончательном итоге сознание неуничтожимо. Чем больше его стараются уподобить вещественной стихии, тем больше оно ускользает от всякого прикрепления к определенному фрагменту бытия.

Попытка создать общую плоскость вменяемого сознания посредством формального сопоставления многих типов его, имеющих значение только в своем роде, предполагает все же наличие мысли, способной служить верным органом сравнения, то есть вынесенной за скобки релятивизма несравнимых «стилей мышления» в мир абсолютной сравнимости. Согласно принятому условию, сама типология «стилей мышления» должна быть одним из

стилей его для другого наблюдающего мышления. свободного от всякого подчинения определенному стилю, и т. д.

Что же касается возможности внушить себе правило «свободно парящей интеллигенции», согласно которому нужно держаться подальше от слишком густо выраженных социально-психологических и классовых крайностей, то всякое самовнушение, в свою очередь, предполагает распад личности на две инстанции — одну стихийную, подлежащую внушению, и другую — свободную, контролирующую, способную управлять первой. Откуда же эта свобода от функциональности сознания в рамках «тотальной идеологии»? С точки зрения логики здесь никакого выхода из круга нет. Предоставленное самому себе среди всеобщей социальной обусловленности, сознание должно тащить себя из болота за косу подобно барону Мюнхгаузену.

Наивное смешение двух аспектов зависимости сознания от бытия часто переходит в сознательную эскалацию этой неясности. Нечто подобное мы видим у Хайдеггера, особенно в его второй период, когда непосредственное выражение бытия, стоящего позади сознания, становится языком бытия, лежащего перед ним. Не отрицая возможный при этом литературный эффект, скажем только, что онтологическая природа знания утверждается не-

мецким философом как то, что есть на самом деле, то есть как объективная картина отношения мысли к бытию, а это противоречит принятой им первичной стихийности знания.

Так же точно у Ясперса «философская вера», в качестве трансцендирования, выхода из обыденности в мир чего-то охватывающего, отличается от науки, дающей строгое знание, но не знающей бытия. Такая критика самодержавия науки (в тесном смысле слова) отчасти справедлива, но все равно — отождествить «философскую веру» с изложенной Ясперсом теорией «философской веры» невозможно, ибо сама его философия, в частности — теория «философской веры», претендует на общезначимость и действительную или мнимую строгость мышления, родственную науке. Любая подобная философская или социологическая теория есть либо простое самоутешение, рассчитанное на литературный успех, либо все же хорошая или плохая теория, вынесенная за скобки в качестве исключения из общей условности всякого человеческого мышления. Как ни замазывай эту прореху словами, само понятие теории противоречит экзистенциальной, социологической, физиологической, лингвистической и прочей феноменальной замкнутости сознания.

Последний пример, связывающий нашу проблему с более актуальными вопросами жизни, — так на-

зываемая герменевтика, основанная еще в прошлом веке создателем формулы «взаимного освещения» (wechselseitige Erhellung) — Дильтеем[10]. Здесь речь идет о том, что при всех своеобразных чертах различных культур и духовных позиций один тип сознания отражается в другом. Как выглядит немец в зеркале общественного мнения других народов? Как отразилось наследство античности в средневековой христианской литературе? Современная историческая наука часто обращается к подобным темам. В наш век множества разнообразных конфликтов и растущей потребности в «диалоге» герменевтика с ее требованием осторожного понимания чужой души имеет много последователей.

Сама популярность этой школы указывает на то, что возможность consensus omnium, общего согласия, является тайной мечтой философии даже там, где она подчеркивает феноменальность каждого «частного миросозерцания», связанного условиями исторической и личной жизни субъекта. Но допустить общезначимость истины, ограничив свой кругозор сравнением различных типов сознания, без общей меры объективной реальности вне нас, нельзя. Это было бы только отсрочкой главного вопроса — зависит ли образ немца в глазах француз-

---

[10] Эта тема имеет, разумеется, свою предысторию до Дильтея.

ского писателя от самого немца, или это только проекция национальных условий и предрассудков, обычных в другой стране? Герменевтика склоняется ко второму выводу или оставляет вопрос неясным.

Так, например, ссылаясь на Дильтея и Хайдеггера, известный немецкий этнолог Мюльман хочет найти общую точку схода разных духовных позиций, углубляясь в присущую каждой из них субъективную захваченность их собственным бытием. Как рассматривали Лафито или Бугенвиль обычаи дикарей? Глазами человека эпохи Просвещения. И это не только плохо, пишет Мюльман, это и хорошо, ибо, по словам Дильтея, мы способны понимать историю по мере того, как в нас самих действуют исторические силы. Мы, так сказать, соприкасаемся своими разными, но самобытными «частными миросозерцаниями» по мере их интенсивности и значительности в своем роде.

Во всем этом верно то, что история знания предмета есть продолжение его собственной истории. Диалектика субъекта и объекта связывает между собой различные явления культуры. Но если взаимное освещение разных духовных позиций, из которых одна постоянно становится объектом другой, лишено развивающегося в них общего масштаба, то можно заранее сказать, что оно обречено на неудачу. Так, Мюльман колеблется между необходи-

мостью понять чужие обычаи, мифы, общественный строй и признанием прав своего собственного сознания, также захваченного бытием и выражающего «иррациональную сторону в человеке» на свой лад. Он пишет о задаче этнолога: «Только сознавая себя обусловленным, может он приблизиться к безусловному». Эта мысль, сама по себе не лишенная основания, иллюстрируется таким образом, что обусловленность сознания ученого превращается в прямую условность. Главное для этнолога, пишет Мюльман, расстаться с «реализмом классической физики, неизбежно ведущей к атомистическому пониманию объектов». Значение мифа, социальной организации и даже простой дубины — не в «материальном». Наиболее близкой Мюльману кажется теория общественных фикций («als ob»[11]).

В более поздней книге «Расы, этносы, культуры» Мюльман обходится уже без философии Хайдеггера и других экстравагантных веяний недавнего прошлого. Взаимное освещение культур становится популярной философией для объединенных наций. «Этот принцип — пишет Мюльман о «взаимном освещении», — следовало бы применить также к психологии народов. Гораздо больше, чем

[11] Wilhelm Muelmann. Methodik der Voelkerkunde. Stuttgart, 1938, S. 96–103.

в прежние времена, мы должны были бы рассматривать отдельную культуру в зеркале других и развить «повторное отражение» (Гете) в качестве метода. Разве не интересно было бы для нас знать, как отражается западный мир в глазах индийца, или китайца, или африканца? Сколько заблуждений можно было бы таким образом избежать, как побудило бы это нас к самокритике! С моей точки зрения, это послужило бы нашему самосознанию в гораздо большей мере, чем любое «погружение в себя». Наша психология нуждается, и крайне нуждается, в дополнении посредством искусства систематического, саморегулирующегося руководства душой, свойственного до сих пор только людям высоких восточных культур, но чуждого западному человеку. Наша психология есть психология людей Запада в удвоенной мере. Восток мог бы здесь духовно оплодотворить Запад, — мысль, которая, разумеется, еще недоступна высокомерию европоцентристской точки зрения»[12].

Таким образом, нужно объединить «модель западного человека» с «моделью высоких восточных культур». Это очень хорошо, но откуда возьмется способная на такое сверхсознание третья модель,

---

[12] Wilhelm Muelmann. Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie. Neuwied u. Berlin, 1964, S. 42.

«модель Мюльмана», и не будет ли ее претензия на всеобщность слишком высокомерной, не придется ли снова синтезировать ее с каким-нибудь образцом скромности и так далее? Без внутренней общности сознания, при всем его многообразии, одним лишь синкретизмом принципиально разного задача не может быть решена.

Легко заметить, что метод «взаимного освещения» культур, напоминающий синтетический метод «социологии знания», обладает теми же недостатками. Мысль о «встрече Востока и Запада» давно известна — она восходит по крайней мере ко времени Шопенгауэра и Дойсена. Об односторонности западного человека написаны горы книг и статей. Однако синтез, это не формула, а движение. В тесном союзе азиатской отсталости и цивилизованного зла он существует фактически, и притом не только в политике, но и во всей области культуры, где слияние западной моды на мистический Восток с мертвым повторением традиционных форм древних культур возникло уже давно. Только выход за пределы этого синтеза был бы действительной «встречей Востока и Запада» — умиление перед старой восточной мудростью легко уживается с традиционным «европоцентризмом».

Итак, добрая воля, лежащая в основе «взаимного освещения» культур, сама по себе прекрасна. Одна-

ко для осуществления ее необходимо, чтобы сравниваемые культуры были соизмеримы, то есть нужно признать, что связывающая их общая истина есть. Только на почве этой объективной истины возможно взаимное обогащение культур, устранение их односторонней «закраины», по выражению Герцена. А для того, чтобы верно понять эту возможность, нужно прежде всего отказаться от ходячей теории самостийности разных видов духовной жизни и полной зависимости их от фактически данных типов существования.

Скажем еще раз, что мысль о взаимном отражении, историческом и этническом, разных субъективных реальностей сама по себе верна-и Дильтей был прав, говоря, что две феноменальных позиции раскрываются друг для друга, поскольку в них действуют те же исторические жизненные силы. Но это не темная интенсивность своего «нутра», иррациональная сторона в человеке — ибо принятие такого исходного пункта делает безнадежной всякую попытку действительного взаимного понимания. Оно возможно лишь потому, что в основе каждой формы сознания лежит раскрытие общей для всех объективной реальности (на разных ступенях ее исторического развития и в разных аспектах, которые отсюда проистекают). Природа человеческого сознания, вообще говоря, остается всегда одинако-

вой, несмотря на самое большое физиогномическое своеобразие разных культур.

Вот почему, например, история понимания античности или первобытного общества — не только последовательный ряд условных картин, выражающих потребности определенного времени и общественного субъекта. Это — посмертная история древних общественных форм, поскольку они сохраняют свое генетическое значение для более высоких ступеней развития и сами все более раскрывают свой действительный смысл в этом последующем бытии. Так, борьба частных интересов на основе греческого полиса и вся экономическая история этого периода раскрылись благодаря развитию буржуазного общества, в котором имущественные противоречия стали нормой общественной жизни. С другой стороны, идея «первобытного коммунизма», при всех ее неизбежных в дальнейшем ограничениях, не была только обращенной в прошлое утопией социалистов прошлого века. Все современное развитие мира доказывает, что время частной конкуренции на исходе и всемирная история снова возвращается к преобладанию общественного начала над частным. Наивным и бедным предвосхищением общественной ассоциации будущего были первобытные формы исторической жизни, и естественно, что они были впервые поняты, когда возникло социалистическое движение.

Прибавим к этому, что шок несравнимости разных культур сам объясняется известными общественными условиями, условиями нашего времени, которые, однако, не обладают такой безусловной силой, чтобы человеческое сознание должно было мириться с отсутствием общего рационального масштаба культуры в целом. Если взять удивительную рыбку, сияющую всеми цветами радуги, умную домашнюю собаку и обывателя, набитого всякими глупостями, то, разумеется, общих признаков для сравнения мало и все это «просто другое». Но из этого следует не отсутствие общей эволюции физиологических форм в природе, а бессилие сравнений случайных и хаотических. Сравните поразительное по своему совершенству устройство глаза пчелы с подслеповатым, налитым кровью глазом пьяницы, и вы, пожалуй, скажете, что человек не является высшим созданием природы, прогресса нет.

Если различные формы сознания лишены общей меры или она сводится только к тому, что в каждом особом разуме с равной интенсивностью действует свое бытие, своя историческая жизненная сила, то невозможно и «взаимное освещение культур», ибо как вы можете понять что-нибудь абсолютно другое? Тогда останется только вынести свое собственное сознание, парящее над множеством «парадигм» и способное сравнивать их, объ-

единяя хорошие стороны и отбрасывая плохие, за пределы самой истории. А это противоречит исходному пункту нашего рассуждения и возвращает нас к известной в древности апории скептиков.

Но довольно примеров. Они рисуют ситуацию всякого, особенно современного, сознания, как только оно начинает мыслить над тем, как оно мыслит. Мы знаем, что в наши дни реакционные поползновения или, по крайней мере, чреватые такой опасностью смещения перспективы растут нередко из успехов самой науки. Шок несравнимости можно рассматривать как побочный продукт развития истории культуры в широком смысле слова. Громадное число изученных исторической наукой и этнографией культурных образований растет как Вавилонская башня, возбуждая страх перед библейским «смешением языков». Какое-нибудь этнографическое сочинение становится настольной книгой современного грамотея, которому острый букет удивительных обычаев разных племен — этот пир релятивизма, зависимости разума от преходящих условий его развития — представляется высшей мудростью.

Тема относительности взглядов разных эпох и народов стара как мир. Она была известна уже во времена Гиппократа и Геродота, ее затрагивают греческие софисты и китайские писатели Ханьской

эпохи. Боэций в своем «утешении» передал христианской эре античную мысль о странностях человеческого рода — одни племена одобряют то, что осуждают другие. В эпоху Возрождения Монтень посвятил этой теме несколько прекрасных страниц, а в следующем столетии Паскаль писал о второй природе человека, состоящей в укоренившихся обычаях и заслоняющей его истинную природу. Для просветителей XVIII века, начиная с Монтескье и Вольтера, относительность мнений, различных везде, где обитает человек, стала уже очевидным фактом. Но все это ничто по сравнению с выросшим в наши дни и превратившимся в навязчивую идею отрицанием единства сознания людей как устаревшей схемы, остатка «европоцентризма» и даже колониализма[13].

Паника перед расколом единого поля сознания на множество относительных, одинаково правых, хотя и различных (иногда до полной противоположности) способов мышления имеет, конечно, и другие источники. Западная социология часто описывает упадок более общего миросозерцания былых времен и разложение его на частные идеологии. Эта мысль не совершенно ложна, хотя современная цивилизация обнаруживает и противопо-

[13] A.L Kraeber and C. Kluckhohn. Culture. New York, 1963, p. 3.

ложную тенденцию — от былой исторической и местной раздробленности к единой плоскости, в которой совершается прогресс всеобщей культуры, как, впрочем, и ее упадок. Разумеется, общественные конфликты оставляют глубокий след в истории самосознания, но никакие классовые, национальные, религиозные и прочие противоречия на могут поразить до конца природу сознательности, лишив ее идеального содержания, в котором она состоит, несмотря на любую дистрофию духовной жизни, созданную условиями исторического развития.

Зависимость сознания от бытия может иметь различные формы, более или менее благоприятные для духовной жизни людей. В силу исторических особенностей позднего капитализма этот общий закон принимает особенно грубый, односторонний характер, и нужно понять существующую форму зависимости создания от бытия в ее конкретных чертах. «Бессилие духа», Ohnmacht des Geistes, растущая слабость его идеального содержания перед лицом давящих материальных отношений становится громадным действительным фактом, искажающим перспективу мышления и преувеличенным до истерии философскими и социологическими теориями «культурпессимизма». Экономический процесс подчинения духового творчества господствующей системе материального производства,

духовное «потребительское общество», подделка любых идей, превращение всех человеческих связей вплоть до самых интимных в нечто фактическое, как бы совершенно объективное, внешнее, — все это не раз описывалось литературой, и все это ведет к тому, что сама сфера сознания в его собственных глазах теряет свою прозрачность, становится мутной, непроницаемой, как вещество.

Страх перед превращением в такое quasi вещество сознания понятен. Никто не хочет больше мыслить наивно, исходя из «естественной установки» былых времен, ибо такая позиция делает сознание не защищенным от тайных для него импульсов существования, а следовательно, и от управления им со стороны знающего эту тайну более широкого, охватывающего сознания.

В старину люди мыслили ничтоже сумняшеся, и следовательно, догматически, подчиняясь наивному рационализму (согласно принятой в настоящее время терминологии). Но выхода из этой комедии ошибок не может дать и самый изощренный ум. Ведь то сознание, которое считает себя знающим таимые импульсы и способным управлять другим сознанием, также сводится к переживанию известных условий, социальных или физиологических, и, следовательно, также по-своему наивно, догматично, а следовательно, и беззащитно.

В наши дни люди знают, что их сознание развивается в рамках определенных условий, социальных, психологических, физиологических, антропологических, культурных, и это знание само по себе — большая победа человеческой мысли. Однако победа легко переходит в поражение, когда обусловленность сферы сознания становится безусловной. Если говорить о теории, то возникает избыток «обратных связей», рефлексии, внешних подобий мысли в простом утверждении или отталкивании, практически — это жизнь без догмата, без идеала. Одновременно с этой болезнью века растет другая. Чем меньше мы уверены в том, что наша внутренняя жизнь действительно принадлежит нам, что она ничем и никем не вызвана как простая иллюзия нашего субъекта, тем больше неутолимая жажда «метасознания», и эта жажда свидетельствует о том, что умирающая классовая цивилизация осуществляет зависимость духовного мира людей от их бытия в самой тупой и грубой форме.

Отсюда постоянный раскол сознания с самим собой, отражающий нечто реальное в объективном мире. Современная буржуазная цивилизация накопила громадную общественную абстракцию. Эта сила неудержимо рвется вперед, отделяя себя от всего конкретного, безразличная к любому предмету и содержанию, будь это производство ав-

томобилей, военная техника, торговля картинами или забвение наркомана. Нечто подобное возникло и в мире внутреннем — род байронизма двадцатого века с его утратой очарования, «ауры». Погоня за метасознанием во всех областях человеческой мысли, боязнь неподлинности своего существования отражает кипящую активность реальной общественной абстракции, но отражает ее фатально; как мнимое, но отчасти и действительное отсутствие выхода. Решение противоречия недостижимо в пределах старого мира — при всех перипетиях исторического прогресса эта истина остается неизменной.

В свое время Маркс и Энгельс назвали немецкой идеологией преувеличенное мнение о роли идей в истории, воображаемую независимость их творцов от общественного развития. Однако иллюзия надклассового положения интеллигенции имела за собой в те времена некоторую реальность. Между веками феодального рабства и буржуазным денежным миром возникла щель, род интермундия Эпикура. В этот благоприятный момент осуществилось одно из великих явлений «свободного духовного производства», возникли главные течения общественной мысли начала XIX века, предшествующие марксизму. Отсюда в конце концов и деятельность самих Маркса и Энгельса.

Они, разумеется, не отрицали возможность чистого служения истине. Несмотря на все карикатуры, упорно преследующие их исторический материализм, эта философия истории вовсе не требует заклания идеальной природы духа на алтаре научного анализа. Так, Мальтус и Рикардо — оба представители буржуазной политической экономии. Однако Рикардо для Маркса — честный ученый, способный восстать против интересов своего класса, если они противоречат развитию производительных сил общества, а Мальтус готов оправдывать выгоды богатого меньшинства любыми средствами. И дело не в том, что один из них более наивно, более бессознательно служит классовым интересам, чем другой. Разница между двумя духовными позициями не кажущаяся, а действительная. Если Маркс и Энгельс мало говорят о свободном духовном творчестве, всегда допуская его существование, это легко понять. Здесь не было для них никаких проблем. Проблема состояла в том, чтобы объяснить зависимость всякого сознания, истинного и ложного, искреннего и фальшивого, от общественного бытия. В тот лучший век интеллигенции сознанию не трудно было вообразить себя свободно парящим над классами, а это уже «идеология».

Современная «идеология», повторяя отчасти старую, имеет свои отличительные черты. Она пре-

увеличивает не возможность «естественного света», в котором является людям их общий мир согласно представлениям былых времен, а малую жизнь сознания, замкнутого в своей ячейке бытия, безыдеальность его положения в мире. С точки зрения исторической симметрии буржуазная идеология сегодняшнего дня противоположна классической. Впрочем, и эта современная «идеология» также является буржуазной не потому, что ее исповедуют люди ограниченные — это не так или не всегда так, — а потому, что они невольно вращаются в замкнутом цикле одних и тех же объективных представлений, свойственных мифу двадцатого века, пассивному отражению реальной двойственности буржуазного строя с его враждебными полюсами общественной абстракции и темного угла частного существования.

Этот дуализм, издревле свойственный классовому обществу, принял теперь фантастические масштабы. Растущий гнет исторической обстановки отражается в чрезвычайных усилиях, затраченных современной западной философией на достижение свободного сверхсознания — свободного от любой маски и роли, навязанной мыслящему субъекту условиями его жизни. Отсюда различные опыты новой метафизики или онтологии на феноменальной основе, своего рода утопия больного ин-

теллекта, рисующая преодоление драмы субъекта и объекта или, по крайней мере, двух сторон отношения между ними. Но я не занимаюсь здесь критикой философских систем.

Моя цель состоит в том, чтобы осветить проблему сознания в ее современной ситуации и современных трудностях. Главный логический источник этих трудностей — амфиболия рассудка, который, следуя тенденции времени, стремится ограничить сознание — бесконечный атрибут материального бытия природы и общества — тесной рамкой конечного существования. Пытаясь выйти из этой рамки, сознание вступает в противоречие с самим собой. Нельзя утверждать, что всякое сознание в основе своей условно и выражает только бытие субъекта, кроме того сознания, которое это сознает. Для него нет исключения. Делая шаг за пределы магического круга, оно отвергает свою исходную аксиому — принципиальную ограниченность субъекта, отказ от прямого отношения к истине внешнего мира. Этот порочный круг всякого феноменализма сам по себе указывает на невозможность для нашего мышления обойтись без понятия общезначимой объективной истины и является как бы доказательством от противного, косвенным признаком естественной природы сознания, его превосходства над собственной немощью.

Безусловной обусловленности сознания нет. Условия, определяющие его границы, так же относительны, как оно само. Сознание всегда существует вопреки этим условиям, на выходе из своей ограниченности. Таким образом, оно есть нечто большее, чем простая иллюзия, эпифеномен, сопровождающий процесс изменения «церебральных структур», «исторических жизненных сил», «социально дифференцированного бытия» и других реалий за спиной нашей мыслящей субъективности. Разумеется, этот подвиг сознания также должен иметь точку опоры в реальности, иначе его praeter hoc* было бы чудом, нарушающим естественную связь вещей и противоречащим философскому материализму. Попробуем определить ту «благодать» реального мира, которая приходит на помощь человеческому созданию в его поисках выхода из своего конечного бытия.

5. *Как возможно сознательное сознание?*

Читатель может подумать, что мы забыли Ильенкова, но это не так — мы только приближаемся к нему. Опыт жизни и чтение книжное нам говорят, что лишь немногие люди отдают себе отчет в пол-

---

* То, что помимо него (*лат.*).

ном содержании той проблемы, которая худо или хорошо изложена выше. Среди этих людей я поставил бы Ильенкова на одно из первых мест. Не только сама проблема современной духовной ситуации, но и путь к ее решению не укрылись от его проницательного взора.

По поводу спора между догматизмом абстрактной красоты и релятивизмом «частных миросозерцаний» в мире эстетики он пишет: «Нам кажется, что решение проблемы невозможно без устранения одной философско-теоретической предпосылки, одного старого предрассудка. А именно, того представления, что человек (и человечество) изначально заперты в сфере феноменов сознания и не имеют выхода к объекту, а потому вынуждены один феномен мерить мерою другого феномена, и никогда — оба эти феномена третьей мерой, мерой реальности. Если сохраняется этот предрассудок, именуемый нами философским идеализмом, то альтернатива — жесткий догматизм доктринерства или полный релятивизм эстетической оценки — остается роковой»[14].

Действительно, без этой меры реальности, которая открывается человеку в окружающем его внеш-

[14] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984, с. 326–327.

нем мире, даже материалистическая идея обусловленности сознания бытием не спасет нас от ловушки, приготовленной нашему мышлению его собственной теоретической слабостью. Мы уже знаем, что нельзя превращать сознание в простой эпифеномен, субъективное переживание слепо действующих за нашей спиной объективных сил и что такая постановка вопроса неизбежно ведет к обратному результату — напрасным поискам сверхсознания, ничем не обусловленного и превращенного в откровение новой догмы. Спор двух сознаний — сознания пациента и сознание врача — не выходит из порочного круга до тех пор, пока и то и другое не признается доступным измерению третьей мерой — мерой реальности. Уловка Хайдеггера, идущего навстречу опасности и признающего круг предопределенного сознания неизбежным, основана на смешении двух разных типов возвращения к исходному пункту — круг, черпающий материал из бесконечности, есть важный момент диалектического движения, круг уходящего в бесконечность вращения на одном месте есть только логическая ошибка*.

Мера реальности как выход из логического круга! Это так просто и вместе с тем достаточно слож-

* Указанная в этом месте рукописи сноска М.А. Лифшица утрачена.

но. Чтобы измерить сознание реальностью, нужно выйти из ее безусловной власти. Патологическое сознание находится в полном подчинении у центральной нервной системы, страдающей тем или другим болезненным сдвигом. Но сознание здорового человека также может быть более или менее строго «запрограммировано» его наследственным генетическим кодом, его физическим состоянием, его общественной средой. Но всякое нормальное сознание обладает тем, что один известной французский экзистенциалист называет «двусмысленностью».

Эта терминология до некоторой степени оправдана, поскольку человек есть субъект-объект и его сознание представляет собой продукт телесного развития, но вместе с тем обращено лицом к бытию и обладает несгибаемой самостоятельностью. Другой французский автор рассматривал сознание как возможность поставить себя вне бытия*. Но как это возможно? Не блажь ли это, как говорят нам тысячи примеров подобного вознесения субъекта над его материальной обусловленностью?

А с другой стороны, разве героизм декабристов есть только кажущаяся, иллюзорная сторона интересов той части помещиков, которая торговала хле-

* Сноска М.А. Лифшица на французского автора (по некоторым предположениям, из Сартра) утрачена.

бом и нуждалась в более законных формах общественного устройства, чем монархия Романовых? Разве не было на свете Джордано Бруно или его согласие умереть за истину было просто наивностью, временным забвением интересов своего тела, как рассуждали материалисты в эпоху Гельвеция?

Конечно, бывает совпадение интересов индивида с интересами его класса, которые представляются ему естественными и всеобщими, хотя они носят исторически—ограниченный характер. Но одно дело — подобное совпадение у Рикардо, другое дело — у Мальтуса. То же различие мы видим и в более общих случаях таких исторических совпадений. Их можно рассматривать в качестве системы условий, делающих возможным то или другое нравственное явление, например, благородный энтузиазм деятелей Великой французской революции опирался на совпадение интересов революционной буржуазии с интересами общественного развития. Но это общее, очень общее решение вопроса не всегда применимо с такой простотой и наглядностью. Одно дело совпадение интересов князей с исторически прогрессивным развитием европейского общества эпохи Реформации, и совсем другое — совпадение (или, может быть, даже несовпадение) с этим прогрессом интересов крестьян, на стороне которых была общественная справедливость. Само по себе

совпадение интересов личности или класса с потребностями общественного развития не объясняет до конца возможность нравственного героизма и научной честности в мире материальных сил и отношений, подчиненных закономерной связи причин и следствий.

Есть относительная и зыбкая, но вполне реальная грань между сознанием как чистой иллюзией, сопровождающей фактическое действие сил, и сознанием, несущим в себе идеальное содержание, будь это добросовестный диагноз врача, забывшего ради другого человека свою собственную болезнь и даже свою профессиональную психологию, которая иногда мешает ему, или сильная воля, способная обуздать страх смерти ради общественного порыва, или творческий энтузиазм художника. Мы можем, по образцу старых философов, назвать эту сторону нашей личности интеллигибельной, приписывать ей значение ноумена, в отличие от феноменов эмпирического сознания, или наоборот, определять предмет такого сознания как чистый феномен, в отличие от автоматически возникающей, обусловленной своим малым бытием психологии субъектов*. Все эти названия, несущие в себе осо-

* На полях рукописи рукой М.А. Лифшица написано: «Сюда: малые и большие души, малые и большие дела».

бые оттенки и связанные с ними преувеличения, характерные для различных систем, удаляющихся от материализма, обозначают, в сущности, одно и то же свойство сознания — его способность возвышаться над собственной ограниченностью, выходить из навязанного ему обстоятельствами замкнутого круга. Мы предполагаем, что этот выход возможен, — иначе незачем рассуждать и давно пора закрыть парламент философских партий. Каким же образом возможен этот «трансцензус»? Сознание может поставить себя вне бытия, только опираясь на само бытие, в его большом, а не в малом и фрагментарном значении. Это посредствующее звено (по природе своей бесконечное) дает человеческому сознанию возможность, в меру исторического развития, подняться над конечными условиями, определяющими его возможности на старте.

Как уже было сказано, полвека назад такая возможность живо обсуждалась в нашей марксистской литературе, строго говоря, только в литературе о явлениях художественного творчества, его истории и современности. Эти споры на уровне газет и журналов закончились в общем благоприятно для более широкого, диалектического понимания связи сознания и бытия. Нашей отечественной «социологии знания», не допускавшей возможности выхода сознания за пределы его тотальной обус-

ловленности, пришлось отступить, или скорее, потесниться. Известной «парадигмой» (как любят теперь говорить) тех лет было творчество Бальзака. Следуя господствовавшим в те времена на рынке идей социологическим стандартам, великого французского писателя рассматривали то как защитника интересов уходящей феодальной аристократии, то как представителя какой-нибудь консервативной фракции торжествующей буржуазии. На смену этому взгляду пришел другой, казавшийся многим историкам литературы прямым нарушением законов научного объяснения художественного творчества. Согласно известной формуле Энгельса, неотделимой от всей исторической теории познания марксизма, в сознании Бальзака произошла «победа реализма» — его неподкупное чувство истины, нашедшее себе выражение в созданной им объективной картине развития буржуазной Франции, оказалось сильнее его собственных психологически обусловленных взглядов на окружающий мир, сломало его предрассудки и заставило признать баррикадных борцов Сен-Мерри лучшими людьми своей эпохи.

Другой «парадигмой» тех лет было творчество Льва Толстого в освещении Ленина. Я живо помню одного старого революционера, немало писавшего на литературные темы, который имел обыкновение

говорить: «Статьи Ленина о Толстом, конечно, гениальны, но какой же это марксизм?» Марксизм с точки зрения социологии искусства и литературы тех лет требовал равенства между общественным бытием, или, скорее, бытом, Толстого как представителя определенной социальной группы русского дворянства, скажем среднепоместной аристократии (или чего-нибудь в этом роде), и гениальными творениями автора «Анны Карениной» и «Воскресения». Между тем Ленин рассматривал феномен Толстого не как функцию этого быта, осуществление замысла, субъективной идеи его выразителя графа Толстого, а как объективный кристалл духовной энергии, отражающий своими волшебными гранями важные стороны исторической реальности — громадного революционного сдвига, движения крестьянских масс России, открывающего перспективу революции в странах Азии. До этого графа и мужика в русской литературе не было.

Согласно этим двум классическим примерам (Бальзака и Толстого), содержанием подлинно художественного произведения является не социальная психология автора, превращенная в замысел его произведения и выраженная им в определенных литературных или изобразительных знаках-образах, а сама реальная ситуация, требующая своего адекватного отражения и определяющая худо-

жественную силу изображения. Гениальный художник во всем его субъективном своеобразии есть голос этой исторической реальности, и подлинный источник его достижений следует искать не в человеческой голове, а вне ее.

Таким образом, первая аксиома диалектической теории познания состоит в том, что объективные достижения человеческого духа, выходящие за пределы чисто исторической относительности в область вечного, возможны как отражения, возникающие в ходе исторического развития вопреки их собственной рамке, ограниченной условиями места и времени. Так возникла вся история искусства. Она сложилась не как большое собрание исторических документов, выражающих рабство, крепостничество, капитализм, а как система художественных ценностей, имеющих всеобщее истинное значение, сложилась под гнетом классового общества и вопреки ему.

В этом смысле можно сказать, что «течение» тридцатых годов выдвинуло на первый план то, что теперь принято называть ценностной ориентацией, с той разницей, что литература «течения» не отделяла так называемые ценности от объективной истины, понимая под истиной не формальный концепт человеческой головы, а реальное содержание самой действительности. Именно это содержание,

его присутствие является силой искусства. Не может быть подлинно художественного произведения, основанного на ложных идеях или защите несправедливых интересов*.

Если же убеждения художника реакционны и ложны, то либо эта исходная позиция отравляет все его творчество, теряющее свою подлинную ценность, либо изображенная им достоверная картина жизни ломает его собственные предрассудки, субъективную тенденцию его идей. В таких случаях произведение выше творца, как практика выше теории, природа выше искусства, а бытие в большом смысле этого слова выше сознания.

Все это, конечно, не ново, но что же ново на свете? Все это можно прочесть у Белинского и Добролюбова, которые уже применяли мысль о «победе реализма» по отношению к Гоголю или Островскому. Отсюда, без всякого сомнения, ведет прямая линия к статьям В.И. Ленина о Толстом. Недаром противники нашего «течения» тридцатых годов жаловались на воскрешение устаревшей позиции Белинского. Они сообщали также кому знать надлежит, что теория победы реализма над субъективными взглядами художника может привести к оправданию бессознательного, иррационального творче-

---

* Здесь сноска М.А.Лифшица: «Борьба против этой теории».

ства. Особенно не нравилась им критика «иллюстративности» в литературе, то есть простого преобладания абстрактной мысли над образами художника во имя полезной цели.

Нынешние наследники гонителей «течения» вменяют ему в вину нечто прямо противоположное, а именно некий «гносеологизм». Это глупое словечко означает, примерно, смешение искусства с наукой и подчинение его общественной идеологии как наглядного пособия для распространения полезных знаний. Такие сказки приходится иногда читать в сочинениях некоторых эстетиков. Если они хотят доказать, что прекрасное в искусстве не основано на объективной истине реальности, что оно может расти и на почве реакционных интересов и ложных идей, что искусство вообще по ту сторону истины, то они совершенно правы — «течение» тридцатых годов действительно отвергало такую постановку вопроса в полном противоречии с релятивизмом буржуазной философии двадцатого века и его отражением в марксизме вульгарном, подражательном, обывательском. Но при этом, разумеется, речь идет об истине не в смысле дискурсивного мышления и научного просвещения, но о той более всеобщей и реальной истине, которая лежит в основе и науки, и нравственности, и художественного творчества. Кто не допускает подобного статуса ис-

тины и единства ее, тому, разумеется, чуждо все, что связано с наследием «течения» тридцатых годов. Но ему непонятна будет и мысль Ильенкова.

Касаясь традиционного вопроса о специфике искусства, Э. Ильенков совершенно в духе «течения» отвергает поиски формальных границ искусства как особого мастерства в отличие от равнодушного к художественной форме научного мышления. «В описанном подходе к вопросу о «специфике» искусства, — пишет Ильенков, — молчаливо предполагается один старинный предрассудок относительно этой «специфики» — будто ее следует искать в чем-то таком, что характерно только для «искусства» как такового, а за его пределами теряет всякий смысл»[15]. Этот скучный метод дознания художественной природы искусства он справедливо называет формально логическим. «Подлинная специфика искусства заключается как раз в обратном — в том, что оно развивает отнюдь не «специфическую», а всеобщую, универсальную человеческую способность, то есть способность, которая, будучи развитой, реализуется в любой сфере человеческой деятельности и познания — и в науке, и в политике, и в быту, и в непосредственном труде»[16].

---

[15] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 214.

[16] Там же, с. 214.

То, что Ильенков называет «универсальной человеческой способностью», опирается на истину в широком смысле этого слова в отличие от истины как ее понимает наука, когда она, занятая своими делами ради пользы дела (или во вред ему), забывает на время о своей ответственности перед более общей истиной. «Если между «добром» и «красотой», — рассуждает Эвальд Ильенков в другом месте, — есть хоть какая-нибудь связь, заслуживающая серьезного, научно-теоретического рассмотрения и уяснения, то на языке логики это допущение выражается именно так, и только так, как это выразили давным-давно. А именно: «добро» и «красота» — это только два способа выражения одного и того же. Так же как «красота» и «истина»[17].

И тогда вопрос перед вами встает так: а что же это такое, это самое «одно и то же», выраженное один раз в виде «добра», другой раз — в образе «красоты», а третий раз — в форме истины?» Кто такой этот Икс, спрашивает Ильенков, «господин Икс», который сам по себе не является ни тем, ни другим, ни третьим, но предстает перед нами в одном из этих разнообразных костюмов?

«Кто он, этот таинственный незнакомец, появляющийся на маскараде истории то в одной,

[17] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 302–303.

то в другой, то в третьей маске и никогда не являющийся на этот маскарад голеньким, неприкрытым, незамаскированным и незагримированным? Каков он, этот «господин Икс» сам по себе, как он выглядит без той или другой из своих любимых масок?»[18] Переодевание происходит в темноте, продолжает Ильенков, и мы никак не можем разглядеть подлинный образ этого таинственного господина. В конце концов, правда, оказывается, что господин Икс вовсе не существует, что на деле это «одно и то же» есть человек-артист, вызывающий в нашем сознании различные образы. Но этого, кажется, недостаточно даже с точки зрения самого Эвальда Ильенкова, как в этом сумеет убедиться читатель, а пока вернемся к единству научной истины, добра и красоты. Говоря о различии между искусством и наукой, Ильенков пишет: «Это — две самостоятельные, равноправные по отношению друг к другу формы сознания. Одна из них не является несовершенной, «неадекватной» копией с другой.

Но как же тогда сохранить при этом понимание внутреннего отношения между истиной и красотой, между наукой и искусством? Только через «третье». И этим «третьим» не может быть очередная форма сознания и воли, очередная сфера феноме-

---

[18] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 303.

нологии, будь то мораль или право, философия или религия.

Этим «третьим» может быть только их общий предмет — объективная реальность в том ее серьезном понимании, которое установила серьезная материалистическая традиция в философии.

В этом случае можно понять, почему, при всей автономности и суверенности по отношению друг к другу, сфера «красоты», мир образов искусства, обнаруживает со сферой науки, с царством понятий, по существу, родственные черты, почему мир науки в конце концов «похож», так сказать, «изоморфен» миру художественных образов.

Два портрета могут быть похожи один на другой, и это не значит, что один из них надо судить по степени сходства с другим. Они оба имеют общий прообраз — и в этом все дело, по степени сходства с ним можно судить о качестве обоих. И тогда окажется, что один из них в чем-то справедливо корректирует другой, и делают они это взаимно»[19].

После этих прекрасных объяснений вопрос о так называемом «гносеологизме» кажется мне исчерпанным. Никакого особого «гносеологизма» в признании реальности как общей истины, лежащей в основе искусства и науки, нет и не может

---

[19] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 327–328.

быть. Разумеется, если вам неудобен именно тезис о присутствии во всех человеческих делах единого начала, начала истины, тогда другое дело. Если вам угодно стать на почву современной «идеологии» с ее отрицанием сознательности сознания, то есть вернуться к вечному шатанию между слепым переживанием своего угла и мнимым «сверхсознанием», то никто вам не указ. Тогда, как гласит одна юридическая формула варварских времен, — да поможет вам сам черт! А наше дело — более точно выяснить природу «одного и того же» содержания, лежащего в основе духовной жизни людей, поскольку она выходит за пределы своей ограниченной рамки и проявляется в идеалах разума, добра и красоты, дает себя знать в различных жанрах и стилях, исторических формообразованиях, имеющих определенный рельеф, мифологический тип, законченность определенного феномена.

Существование этих разнообразных «специфик» допускает, разумеется, и мышление, иначе направленное (скажем так, чтобы не повторять лишний раз слово «буржуазное»), но оно рассматривает их как психологические симптомы или символы фактически данного бытия, феномены выражения, по терминологии Эрнста Кассирера. Напротив, мышление, не подлежащее логическому кругу подобных представлений, обязано видеть в этих феноме-

нальных типах не безнадежные разности, а своеобразные формы проявления и стороны «одного и того же», спящего в безусловном мире объективной реальности вне человеческой головы.

Как человек, глубоко захваченный духом классического марксизма, Ильенков допускает, что наше сознание не остается «посюсторонним», что оно способно выйти за пределы нашего собственного тела и даже нашего «неорганического тела», то есть общественного бытия. Но для этого сознанию нужна Архимедова точка опоры. Такой именно точкой опоры является для внутреннего мира объективная реальность природы и общества — не как бытие позади меня, за кулисами моего сознания, а как бытие, лежащее передо мной (по выражению Габриэля Марселя).

Чувствовать, думать, действовать согласно выбранному плану — свойство материи, «мыслящей материи», однако природа этого свойства такова, что сознание, соответствующее своему понятию, способно пересесть с одного коня на другого. Вместо того чтобы быть только эпифеноменом своего тела, оно примыкает к более широкой — и в пределе — бесконечной реальности внешнего тела. Если при этой синексии сохраняется та же «двусмысленность», если сознание окружающего мира, адекватное его содержанию, имеет привкус нашего внутреннего переживания, то акцент все же меняется и сознание само

приобретает род объективности. Так, Маркс говорит о соответствующих определенным материальным условиям общезначимых и объективных формах представления. Эти формы имеют свой внутренний закон, отражающий особый поворот самой действительности вне нас, они имеют, таким образом, не случайное, не эмпирическое, а идеальное содержание.

«Мыслящее существо, — пишет Эвальд Ильенков, — тем и отличается от немыслящего, что оно умеет действовать «по логике другого» (по объективной логике внешнего мира), в то время как немыслящее существо действует только по своей собственной логике, повинуясь структурно присущему ему и строго специфичному закону, физически, химически или биологически закодированному в нем алгоритму». И автор книги «Об идолах и идеалах» продолжает: «Иногда говорят, что философия до сих пор не дала научного определения мышления, строгой дефиниции. Неправда. Если говорить о дефиниции, то и она есть, хотя не в ней дело, ибо одной дефиницией суть мышления не исчерпаешь. Мышление есть способность человека отражать (воспроизводить) форму и меру любой вещи вне мышления и действовать сообразно такой мере и форме в согласии, а не вопреки ей»[20].

---

[20] Э.В. Ильенков. Об идолах и идеалах. М., 1968, с. 288.

Таким образом, материализм нисколько не пострадал от того, что в своих идеальных формах сознание развилось вопреки ограниченным условиям своего собственного бытия, ибо только таким образом оно может примкнуть к более широкому бытию, развиваясь в согласии с ним. Человеческое сознание делает возможным как искусство, так и науку.

Ильенков много писал против мнимого материализма, согласно которому всякое сознание (за исключением сознания самого исследователя) запрограммировано и закодировано определенным числом условий, фактов бытия, а потому при наличии этих фактов и этих условий в достаточном — очень большом, но конечном — числе может быть воспроизведено искусственно. Он остроумно высмеивал «технократическую мифологию» современного образованного мещанина, воображающего себя превыше «Баха и Блока», его смешное чванство своим отрицанием идеального, возвышенного, привлекательного, трогательного и всех идиллических цветов поэзии, неуместных более в наш век науки и техники.

Но Эвальд Ильенков отвергает также другой вариант подобной мифологии, которая в лице английского ученого Медовара готова допустить, что наука заходит слишком далеко в своем удалении от

всякого «поэтизма» и в противовес чистому знанию хочет сохранить остаток поэтического вранья как неизбежный для человека элемент иррационального. На деле сама наука не заключается в одном лишь обобщении эмпирических фактов и предполагает момент целого, а в этой близости к целому — особая сила искусства.

«Формирование способности воображения как способности видеть целое раньше его частей, — писал Ильенков, — и видеть правильно, есть, конечно, не мистически божественный процесс, как и не естественно-природный. Совершается он и через игры детей и через эстетическое воспитание вкуса на предметах и продуктах художественного творчества. Проследить все необходимые этапы и формы образования этой способности — очень благодарная задача теоретической эстетики»[21].

В этом смысле Ильенков считает важным тот факт, что у колыбели теоретической культуры научного коммунизма стояли не только Гегель, Рикардо и Сен-Симон, но и гении художественной литературы. Маркс питал особые симпатии к Эсхилу, Данте, Мильтону, Шекспиру, Гете, Сервантесу... «Все они — величайшие представители эпической поэзии, то есть той формы искусства, которая «видит»

[21] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 265.

и изображает свою эпоху в предельно типических для нее образах, в образах масштаба Эдипа и Макбета, Дон Кихота и Фауста, в образах, через которые эпоха, в них выраженная, предстает не как пестрая мешанина деталей и подробностей, а как единственный целостный образ, как «целое», как «субъект», как индивидуальность»[22].

Словом, для Эвальда Ильенкова, убежденного марксиста, не задетого какой-нибудь современной ересью, искусство открывает нам истину в форме реального явления жизни, взятой как целое. В такой постановке вопроса нет никакого «гносеологизма», если понимать под этим кустарным термином смешение искусства с наукой. Ильенков был гораздо дальше от такого смешения, чем целые дивизии эстетиков, оснащенных теорией информации и прочей мудростью технического века. Он приводит слова математика А.Н. Колмогорова: «Возможно, что автомат, способный писать стихи на уровне больших поэтов, нельзя построить проще, чем промоделировать все развитие культурной жизни того общества, в котором поэты реально развиваются». Но почему же только общества? Не нужно ли для этого «промоделировать» весь эпигенез космического развития, включая возникновение

[22] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 265–266.

жизни и человеческого сознания на Земле? Если в вашем распоряжении находится вся бесконечность условий, родивших Данте или Шекспира, — дерзайте! Но помните при этом, что никакое сколь-ко угодно большое конечное число условий для этого недостаточно. Здесь разница принципиальная, а не количественная.

Отвергая попытки отождествить человеческое сознание с автоматическим устройством самоуправляющихся систем, Ильенков пишет: «Естественно, что в рамки так понимаемого «идеального» сразу же попадают бесконечно многие чисто материальные процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехнических устройств, машин и аппаратов, а в конце концов — все те же физические явления, которые так или иначе связаны фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения». Идеальное содержание человеческой головы не может быть сведено к любым, самым тонким вещественным процессам в организме человека или вне его. «Не помогут в данном случае, — продолжает Ильенков, — и такие термины, как «изоморфизм», «гомоморфизм», «нейродинамическая модель» и пр. Все это просто не про то, не о том предмете, не о той конкретно понимаемой катего-

рии явлений, которую Маркс обозначил термином «идеальное»[23].

Здесь перед нами, в сущности, азбука философского мышления, часто забываемая. Но если, согласно этой азбуке, нельзя смешивать идеальное, точнее, принадлежащее к миру идей, с вещественным, то нельзя и движение наших идей рассматривать как работу целесообразно действующего инструмента. В самом глубоком своем содержании оно не зависит от наших целей. Сознание не орудие наше, хотя иногда, как показывает опыт, представляется таковым. В своем конспекте «Науки логики» Ленин с одобрением цитирует Гегеля: «И о формах мысли (Denkformen) нельзя сказать, что они нам служат, ибо они проходят «через все наши представления», они суть «общее как таковое». За этим у Ленина следует вывод: «Объективизм: категории мышления не пособие человека, а выражение закономерности и природы и человека — ср. дальше противоположение — «субъективного мышления» и «объективного понятия самих вещей». Мы не можем «выйти за пределы природы вещей»[24].

Действительно, рассматривая нас самих как целесообразно действующий инструмент, мы пыта-

---

[23] Э.В. Ильенков. «Диалектика идеального» в: Искусство и коммунистический идеал, с. 25.

[24] В.И. Ленин. ПСС, изд. пятое, т. 29, с. 83.

емся выйти за пределы природы вещей. Чей это инструмент и где логическое место того субъекта, которому он служит? Если все мыслящие существа суть машины и всякая мысль подобна автоматической работе механизма, то мышление того, кто понимает устройство этого механизма, выходит за пределы его программы, как мысль хозяина театра марионеток. Механистическое сверхсознание — за пределами естества. Но это невозможно, и потому при всей своей безумной последовательности теория инструментального сознания не сводит концов с концами. Сама по себе она все же теория, а не инструмент и как теория обязана выразить «закономерность природы и человека».

Разумеется, это — плохая теория, она говорит «не про то». Ее основой является незаконное расширение условности рассудка, уместной только в своей области — в области технических наук, где оно приносит большие достижения и немало горя. Ильенков с полным основанием видит более общую основу человеческого интеллекта в его способности к диалектическому мышлению, тогда как математическая логика, действующая в машине, не выносит противоречий. Машина ломается, сталкиваясь с ними, как всякая конечная вещь и даже как всякий «неразвитый в отношении подлинной логики человек, цепляющийся за привычный, вдолбленный ему в го-

лову формализм, алгоритм, — за схему действия, которой можно руководствоваться, не думая, не мысля, не «включая» свою творческую индивидуальность с ее механизмами воображения»[25].

Замечательной чертой всего написанного Ильенковым против современного обывательского технобесия является то обстоятельство, что он не упускает из виду морально-общественный фон изучаемых им эстетических и философских проблем. Если сознание вообще, то есть деятельность мыслящей материи, рассматривается как орудие наше, инструмент субъективной «операторики», то его основой будет уже не истина в теоретическом нравственном или эстетическом смысле, а целесообразность, польза, формальная правильность, непротиворечивость и другие подобные начала. Но что такое, например, целесообразность? Знать, что именно целесообразно в данной ситуации, заранее нельзя — нужно исследовать природу этой ситуации, нужно знать истину, а не конструировать ее, исходя из принципа пользы. Читатель, знакомый с «Капиталом», заметит, что я излагаю Маркса, меняя только слова. Революционная целесообразность — превыше всего, но даже она подчиняется закону объективной истины, иначе это только фраза, и притом опасная.

---

[25] Э.В. Ильенков. Об идолах и идеалах, с. 289.

Конфликт, в котором развивалась мысль Ильенкова, был повторением спора тридцатых годов, когда вопрос стоял так: является ли произведение искусства художественным, потому что оно орудие классовой борьбы, или оно только потому может быть орудием справедливой классовой борьбы, что оно поистине художественно? Кибернетика тогда еще не была открыта, но литературный конфликт и в те отдаленные времена развивался на фоне вопроса времени, общественного и морального. Идея «течения» состояла в том, что социалистическое познание не является слепым продуктом классовых интересов и целесообразно направленной пропаганды, а представляет собой развитие идеального содержания всей предшествующей человеческой мысли и культуры, решение ее противоречий. Да и само будущее общество было в глазах более свободно мысливших людей тридцатых годов не искусной реализацией определенного социологического рецепта, а освобождением от гнета классовой цивилизации и ее превращенных форм, ее упорных пережитков, раскрепощением всех моральных сил, таящихся в недрах народа, возвращением человека к себе после дальнего и тернистого пути.

Это была, конечно, идея реального социализма, но реальный социализм невозможен без развития некоторых идеальных черт общественного челове-

ка. То, что в прежние времена было доступно только революционному меньшинству, — мораль декабристов, Софии Перовской, то неподкупное служение истине, которое двигало искусство и науку, та беззаветная готовность поддерживать товарищескую связь между людьми, которую принес в историю мировой культуры авангард рабочего класса, — все это должно было стать реальным достоянием миллионов. Вот что скрывалось за спорами об эстетическом идеале Маркса и Энгельса, восстановлением традиции Белинского в художественной критике, борьбой против quasi марксистской социологии искусства под знаком ленинизма. Но оставим дела «практического разума» и вернемся к теории.

6*.

Итак, сознание всегда зависит от бытия, но оно способно обрести относительную свободу, как слуга двух господ, благодаря противоречию между ними. Сознание может до некоторой степени освободиться от монашеского устава своей церебральной структуры и своей общественной среды, примкнув к более широкому потоку бытия. Так, Бальзак, по его собственному выражению, стал секретарем фран-

* Названия этой и последующий главы в рукописи отсутствуют.

цузской истории, и эта точка опоры позволила ему подняться над его собственными предрассудками. В качестве эпифеномена самой истории сознание более независимо, и его субъективность совпадает с картиной внешнего мира. При такой постановке вопроса амфиболия сознания, ограниченного своими входными данными и требующего «сверхсознания», которое это понимает, вполне и полностью исключается.

Правда, по мнению Мерло-Понти, в материализме есть свой замкнутый круг, ибо, предполагая существование объективного мира вне нас, отражаемого нашим сознанием, мы уже должны считаться с наличием картины этого мира, невозможной без сознания*. Читатель, может быть, вспомнит, что перед ним то примысливание себя, которое так беспокоило русских махистов. Я могу представить себе отдаленную геологическую эпоху Земли или то, что на ней будет после меня — могу, например, представить даже мои собственные похороны. Вот движется похоронная процессия, а за ней и я сам в качестве живого свидетеля. Словом, пока я существую, убежать от себя мне некуда. Но такое возражение несостоятельно. Оно говорит нам только, что мысль не может представить себя немыслящей,

* Сноска утрачена.

нельзя мыслить без мысли. С логической точки зрения это простая тавтология, следовательно, никакого удвоения картины мира, предполагаемого Мерло-Понти, здесь нет. Что же касается чисто психологического ощущения нашего присутствия при событиях мезозойской эры, то научно мыслящее сознание может отделаться от него простой шуткой. Однако сам по себе вопрос о том, каким образом сознание, ограниченное своими «экзистенциалами», не только выражает себя, но и служит зеркалом окружающей действительности, достаточно серьезен, и, как бы ни издевалась над «теорией отражения» профессорская и декадентская философия, она сама подтверждает ее справедливость, изображая собственную позицию как отражение действительного положения вещей. Тот же вопрос повторяется там, где речь идет о возможности относительной свободы практического выбора.

Бытие определяет сознание двояко. Прежде всего наша внутренняя жизнь зависит от ограниченных материальных условий, которые всегда остаются за спиной мыслящего субъекта. Это естественная или социальная «инфраструктура», которую сознание неизбежно сопровождает, переживает и выражает. Закон действует безусловно, не допуская исключений. Мы прах от праха, автохтоны, выросшие из земли, прошедшие долгий путь растения и жи-

вотного, тысячи лет первобытности, глухие века истории и все еще тянущие за собой это наследство. Но бытие определяет сознание и в другом смысле, как предмет его отражения. Здесь наша внутренняя жизнь не является простым продуктом определенных условий, но обладает чудесным свойством ответственности перед истиной окружающего мира, является или, по крайней мере, может быть истинным сознанием в науке, искусстве и нравственных отношениях между людьми. Здесь каждая наша мысль и каждый оттенок чувства входят в общую систему продуманного и прочувствованного всем человечеством на его пути к «противообразу» бытия или, как говорят в таких случаях, — абсолютной истине.

Примыкая к более широкой форме бытия и подчиняясь ему, сознание обретает новый статус, род независимости, которую идеалистическая философия описывает под разными именами, как трансцендентальный синтез, чистый феномен, идеальное бытие Николая Гартмана и т.д. Диалектическое единство субъективной идиомы сознания и объективной картины мира возможно, потому что в основе этой диалектики лежит «одно и то же», являющееся в разных формах и облачениях, то есть исторически развивающееся, материальное бытие природы и общества. Это и есть «господин Икс». Ссыла-

ясь на Спинозу, Ильенков пишет: «В человеке, в виде человека, в его лице мыслит сама природа, а вовсе не какое-то особое, извне вселяющееся в нее существо, начало или принцип. В человеке природа поэтому мыслит самое себя, осознает самое себя, ощущает самое себя, действует сама на себя»[26].

Здесь необходимо заметить следующее. Решение вопроса в общем верно, и все же оно имеет предварительный и слишком общий характер. Если взять достаточно широкое растворение циркуля абстракции, то разница между мыслящим телом и тем другим телом, которое оно мыслит, стирается. Это, как пишет Эвальд Ильенков, «одна и та же вещь». Она только выражена двумя разными способами или рассматривается в двух разных аспектах. Каждый из этих аспектов знает только свой процесс, из которого нельзя перейти в другой. Пять гвоздей нельзя сложить с двумя настроениями, реальным молотком нельзя забить воображаемый гвоздь — это привело бы к утечке энергии из нашего физического мира. Также нельзя забить реальный гвоздь воображаемым молотком, но всякое духовное действие есть оборотная сторона действия, выраженного физически, пространственно. Отсюда Э.Иль-

[26] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974, с. 24.

енков вслед за Спинозой делает вывод, что изменение телесное не является причиной изменений духовных. «Именно поэтому, — пишет он, — между мышлением и телесным действием нет и не может быть причинно-следственного отношения, которое искали картезианцы. Они и не нашли его по той простой причине, что такого отношения в природе нет и быть не может: они искали то, чего на самом деле нет»[27].

Если так, то связь физических вещей и связь идей образуют так называемый психофизический монизм. Но принцип Спинозы, как уже говорилось выше, справедлив только в очень далекой абстракции. Природа в целом мыслит себя, но стул не мыслит себя, он нуждается в мыслящем теле, способном мыслить другое тело, хотя у него, то есть у стула, есть абстрактное право мыслить себя. Согласно общей конституции мира, и, отвлеченно говоря, он мыслит себя в нашем лице. Однако здесь некоторая существенная разница. Одно дело природа в целом — у нее в запасе целая вечность и весь порядок идей, отвечающий порядку вещей. Другое дело мир частных процессов — в нем всегда найдется дифференциал между тем, что мыслит, и тем, что только может быть мыслимо. С другой стороны, нельзя сказать, что

[27] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 24.

между мышлением и телесным действием, как пишет Эвальд Ильенков, нет никакой причинно-следственной связи, что «мыслящее тело не может вызывать изменения в мышлении». Конечно, биотоки моего организма не могут прямо подсказывать мне логические аргументы, но и в других случаях причина не действует на следствие, хотя вызывает его, как присутствие катализатора (причина) вызывает ускорение или замедление химической реакции (следствие). Так же и мозг может быть причиной мышления, хотя содержанием мысли являются другие мыслимые тела. Но о роли мозга нам придется еще сказать несколько слов в дальнейшем, а пока заметим, что при всей важности Спинозы нельзя выбросить из истории материализма такую важную главу, как деятельность писателей XVIII века, которые разрабатывали тему причинно-следственной связи между телом и духом. Войско, выпившее перед сражением водки, писал Ламетри, храбро идет вперед, тогда как противник, пивший только воду, бежит с поля боя. Это шутка полкового лекаря, но, как всякий знает, в ней есть доля правды. Конечно, бывает и так, что войско, не знающее вкуса водки, сражается до последнего человека против пьяных полчищ врага. Демократический народ нельзя покорить, сказал Макиавелли, его можно только уничтожить. Но это не значит, что причинной связи между моим

малым бытием и моим сознанием нет, а значит только, что она отступает или, точнее, может отступить перед идеальной связью моего сознания с внешней реальностью.

Сознание человека слабо, оно зависит от многих обстоятельств, ему нужны благоприятные условия. В немалой степени оно зависит также от физического состояния личности и особенностей ее нервной системы. Но при всем этом человек потому и человек, что его сознание может вести его к поступкам, противоречащим истине «своя рубашка ближе к телу». Он даже способен на пожертвование собственной жизнью ради чего-то большего, он иногда тянется навстречу собственной гибели как мотылек, летящий на пламя свечи, — Stirb und Werde! — по известному выражению Гете*.

Но это самостоятельный вопрос, который не может сейчас войти в наше изложение. Нам важно выяснить, в какую сторону нужно идти, чтобы объяснить идеальное содержание человеческого духа не в ущерб материалистической зависимости сознания от бытия и причинно-следственной связи между ними. Попытка найти это объяснение в спинозовской абстракции мыслящей природы как целого сама по себе хороша, но заключает в себе что-

* На полях: «А животные способны на самоотречение?»

то недодуманное, оставляет место для опыта Лейбница, Дидро, Гегеля и других мыслителей, решавших на свой лад этот вопрос.

Главную загадку человеческого сознания Ильенков видит в том, что, будучи телом, испытывающим раздражение под действием других тел, он воспринимает не это раздражение, «не свою собственную форму, конфигурацию и положение в пространстве, а форму, конфигурацию и положение в пространстве внешнего тела». Наш мозг производит удивительный фокус — он «видит вещь, а не те сдвиги в частицах ретины и мозга, которые внутри него эта вещь своим световым воздействием вызвала». Да, здесь, несомненно, есть чему удивляться, но удивительно просто то, что мозг, опираясь на орган зрения, вообще говоря, видит. Это естественное чудо, сказал бы Бэкон.

По мнению Эвальда Ильенкова, Спиноза предвидел, что решить эту проблему полностью и до конца может лишь совершенно конкретное, в том числе анатомофизиологическое, исследование материальных механизмов мыслящего тела. На это можно возразить. Дело в том, что глаз видит сдвиги в частицах ретины и мозга, только это не наш видящий глаз, а чужой глаз — наблюдающий глаз физиолога. В его материальном механизме тоже происходят известные сдвиги, но он их тоже не видит

по той простой причине, что лампа под собой не светит. Функция глаза, отработанная самой природой, состоит в том, чтобы видеть внешний объект. И для того, чтобы видеть, что происходит при этом в его собственной ретине, глаз должен был бы иметь над собой еще один глаз, следящий за первым, и так далее.

Короче говоря, мы попадаем в известный уже нам логический круг, не заключающий в себе никакого источника творческих приобретений. Мне кажется поэтому, что любое анатомофизиологическое исследование, даже самое совершенное, не может решить эту мнимую задачу, то есть помочь мыслящему телу поднять самого себя за волоеы. Разница между сознанием как продуктом причинно-следственной обусловленности «материальных механизмов», которые всегда остаются за кулисами мышления, в то время как наше тело мыслит, и сознанием как зеркалом всей объективной реальности, принадлежит самой природе дела. Это цена, уплаченная за то, что мы обладаем сознательностью вообще. Природа в целом мыслит себя, но она мыслит себя не в каждом своем звене, а посредством человеческого мозга, и не вообще человеческого мозга. Она мыслит себя в отдельных индивидуальностях, имеющих свое тело и свое «неорганическое тело», то есть историческую среду. Природа может мыс-

лить себя и посредством «идеальных личностей», как называет Белинский коллективные образования — народ, общество, класс. Но с этой индивидуацией в мир входит и элемент ограниченности сознания его материальным горизонтом. А наша задача состоит в том, чтобы объяснить, каким образом оно способно отворить свою душную келью и стать вровень с объективным миром, развивающимся во времени и пространстве, как другой атрибут материальной субстанции.

Попытка Э.Ильенкова объяснить логическую и вообще «интеллигибельную» природу сознания тем, что оно представляет собой способ действия тела, отличающегося своей универсальностью и способного следовать за объективной формой другого тела, подобно тому как на это способна ощупывающая рука человека, не помогает делу, хотя осязание, конечно, играет большую роль в процессе восприятия внешнего мира. Она оставляет нас в полной неясности. Если это материальное действие, подобное движению руки, оно принадлежит физическому миру, если же слова «универсальное действие» есть просто метафорическое выражение для характеристики способности сознания быть отражением бесконечного мира, то вывод решает вопрос не более, чем шишковидная железа Декарта, в которой должна была произойти встреча

материальной и духовной субстанции. Ничего среднего между ними не может быть.

Но я не хочу более подробно разбирать вопрос, прежде всего потому, что приведенные суждения Эвальда Ильенкова находятся в противоречии с основным направлением его философских взглядов, и не теряю надежды, что диалектическую связь двух сторон вопроса об отношении сознания к бытию мы сумеем найти в его собственных произведениях.

Прежде чем перейти к этой теме, я хотел бы коснуться более конкретных вопросов марксистского мировоззрения, тесно связанных с нашими философскими трудностями. Если читатель захочет обратиться к литературе тридцатых годов, он, без сомнения, заметит, что около 1935–1936 годов в ней произошел большой перелом. Вместо прежнего представления о постоянном торжестве сильных над слабыми, о триумфальном шествии молодой и здоровой буржуазии в союзе с прогрессивным дворянством, переходящим на буржуазные позиции, история культуры внезапно открыла «противоречия прогресса». Историческое развитие, которое прежде совершалось как бы по ту сторону добра и зла и подлежало только чуждому всякой оценке сугубо объективному социологическому анализу, приобретало теперь прямое или обратное отношение к общественному идеалу, растущему в самом объективном содер-

жании истории. Вместо прежних слишком абстрактных социологических рассуждений о базисе и надстройке открылось новое измерение — род философии истории, извлеченной из сочинений самих основателей марксизма, но подчеркнувшей связь их богатого теоретического наследства с немецкой классической философией и всем предшествующим философским гуманизмом.

Разумеется, этот поворот не затронул учебников диалектического материализма и почти не коснулся исторической науки, но в таких областях, как история литературы, художественная критика, эстетика и все, что относится к пониманию человека, так называемой антропологии, действие его было подобно землетрясению. Кумиры рушились. Вместо прежнего понимания классовой борьбы как борьбы социальных эгоизмов (из которых один был наш, а другой не наш) в литературу вернулось понятие народности как выражения классовой борьбы против узкого меньшинства, которое в силу исторических противоречий прогресса могло присвоить себе плоды духовного развития. Эти плоды, по существу, принадлежали народу, наследнику всей мировой и национальной культурной традиции. Великих деятелей духовной культуры можно было теперь рассматривать не как служителей, наивных или лицемерных, тех или других своекоры-

стных классовых интересов, а как подвижников общественного дела, способных бороться «на два фронта». Они отвергали зло патриархальных порядков, но не мирились и с жестоким цинизмом наступающего мира денег. Эта объективная «поэтическая справедливость» была их «партийностью», их точкой зрения, отражавшей вольно или невольно, иногда даже против их собственных предрассудков и вопреки их классовой ограниченности, влияние народных движений или широких национальных интересов. Критерием художественности стал реализм, отражение действительности в ее наиболее полной истине, ее демократических и социалистических тенденциях. Согласитесь, что это была большая смена декораций.

Исследовать общественные причины, сделавшие в тридцатых годах этот поворот общественной идеологии возможным, — не моя прерогатива, и я заниматься этим вопросом не стану. Скажу только, что перемена, столь разительная, произошла слишком быстро, как бы по щучьему велению. Между тем новые идеи требовали глубокого органического понимания способной на это общественной среды, они требовали высокой культуры. Победа этих идей в журнально-газетных дискуссиях 1934–1936 годов имела, конечно, соприкосновение с общим ходом исторической жизни, но она была слишком эфе-

мерной по сравнению с громадными движениями человеческих масс и политическими событиями тех лет. Поэтому она оказалась непрочной и быстро сделалась добычей нового схематизма. Она доставила прохиндеям тридцатых годов большой словарь новых понятий, в которых можно было выразить старое или, по крайней мере, чуждое им содержание. Возникла мода на «реализм», «народность», «противоречия буржуазного общества» и множество других новых понятий или новых значений старых понятий для пересказа того же содержания — психологии воинствующего обывателя, примкнувшего к революции. Дело вульгаризации новых идей, распространившихся с молниеносной быстротой, облегчалось тем обстоятельством, что в них было что-то недосказанное, некоторая адаптация к возможному признанию, а попытки пойти дальше этой черты и сказать второе слово, более важное, встречали на своем пути нешуточную опасность.

Теперь вернемся к более философским сюжетам. Мы знаем, что отделить сознание как отражение внешнего тела от сознания как функции моего тела, включая и «неорганическое тело» человека в лице общества, поскольку оно создает свои «перспективы», «формы знания», типы «видения», «углы зрения» и прочие явления субъективности, личной

или коллективной, это только начало премудрости. Вопрос состоит в том, как сочетаются друг с другом обусловленность и безусловность сознания, а именно — верность его объективной истине, наличие в нем логических и прочих систем, имеющих претензию на вечное, внеисторическое значение.

Можно, конечно, отнести социальную обусловленность какой-нибудь философской теории или художественной школы в примечания, ограничившись краткой ссылкой на общественные условия, уровень развития торговли, противоречия классов и политическую борьбу эпохи, а затем перейти к содержанию дела, то есть к изложению филиации идей, логической связи философских систем или развитию художественных приемов, как это освещалось еще в прадедовские времена обычной университетской историей философии или историей искусства. Так, собственно, в большинстве случаев и бывает. Иногда «феномен выражения» в виде классовых очков, по терминологии А.Богданова, растет, заслоняя вопрос об отражении истины в данном идеологическом явлении. Иногда, напротив, социальные условия оттесняются на задний план и становятся только неизбежной данью какому-то марксистскому этикету. Но во всех случаях материалистическое понимание истории не является здесь рабочей машиной, действующим механизмом науч-

ного исследования, и теория исторического материализма сочетается с теорией отражения плохо, как масло с водой. Для пояснения этой трудности лучше всего взять конкретный пример.

В одной книге по истории философии мне приходилось читать, что идеологическая позиция Локка объясняет его экономические, политические, педагогические и прочие общественные воззрения, но она не может быть основой для объяснения особенностей локковского сенсуализма, его учения о простых и сложных идеях, первичных и вторичных качествах. Чтобы понять эти особенности философии Локка, нужно обратиться к эмпирическому естествознанию его времени, то есть к развитию науки. Таким образом, сфера научной истины отделяется от функциональной классовой «психологии», как писали во время óно. И с точки зрения пользы общественной это, пожалуй, даже лучше, ибо такой запрет может отчасти гарантировать от вульгарного вмешательства социологии в область теории познания — нельзя превращать историю научного мышления в ряд исторических относительных картин мироздания, лишенных независимой объективной истины и представляющих собой только различные проекции общественной идеологии. Конечно, очень хорошо избегать подобных решений, мало чем отличающихся от «конвенционализма», теории

чистой условности научных знаний в духе школы Пуанкаре («истинно то, что удобно»).

Однако, если мы будем избегать ложных шагов, это еще не выход из нашей ситуации, ибо запреты более уместны в правилах уличного движения, чем в науке, чисто отрицательное преимущество ничего не говорит ей по существу. Во всяком случае, деление на общественную идеологию и научную истину вовсе не решает вопрос уже хотя бы потому, что оно проводит водораздел вовсе не там, где его следует искать.

Общественные взгляды Локка, будучи выражением определенной классовой позиции и политического направления (партии вигов), также представляют собой этап в развитии научных идей, хотя и последние в данном случае отражают не законы природы, а общественные отношения, которые, впрочем, он, подобно авторам своего времени, рассматривает как действие тех же законов. В экономической области Локк был важным предшественником теории трудовой стоимости Адама Смита, и ему принадлежит знаменитая фраза, согласно которой девяносто девять сотых всех полезных человеку вещей обязаны своим происхождением его труду, а не природе. В области политической, например, нельзя отрицать рационального значения обоснованного им принципа большинства, кото-

рый, по справедливому замечанию одного историка, вовсе не является самоочевидным[28]. В области педагогики Локк развивает начала, заложенные теорией воспитания итальянского Ренессанса. Смешно было бы отрицать, что здесь возникает та же проблема отношения между социальной обусловленностью его общественных идей и ценностью их с точки зрения объективной истины, понимания общественных явлений.

С другой стороны, что за исключение для естественных наук? Коли они не подчиняются закону исторического материализма, закону зависимости человеческого сознания от общественного развития, этого достаточно, чтобы считать теорию исторического материализма несостоятельной. Научная логика, как девственность, не терпит исключений. И наконец, если мы почему-то не понимаем глубокой цельности всей философской системы Локка от теории познания до политических трактатов, то нам вообще лучше не браться за историю философии.

К этому примеру мы еще вернемся, а пока необходимо показать, что трудности, связанные с разницей между двумя сторонами отношения к бытию,

---

[28] C. Salomon-Delatour. Moderne Staatslehren. Neuwied u. Berlin, 1965, S. 267

повторяются и в других областях нашего духовного мира, например в области искусства. Несомненно, что картина художника является выражением его сознания, а следовательно, и стоящего за кулисами этого сознания «социально-дифференцированного» бытия. Поскольку наша социологическая школа первых послереволюционных лет принимала в качестве исходного пункта эту «модель» зависимости искусства от общественного бытия, она охотно оперировала понятием стиль, уже получившим широкое применение в трудах историков искусства различных формальных школ. Отсюда «стиль разлагающейся аристократии», «стиль поднимающейся буржуазии» и прочее в этом роде. Мысль о том, что эти исторические феномены могут иметь общую «меру реальности», так как каждый из них является отражением развивающейся жизни, считалась, по крайней мере, наивной, как это имеет место и в настоящее время в любой немарксистской книге об искусстве, которая начинается с критики теории отражения. И в самом деле, если процесс отражения есть, так сказать, субъективное мастерство в достижении соответствия или сходства с объектом изображения, то аргументы противников этой теории не лишены основания.

Допустим, что мы хотели бы исследовать ценность явлений древнерусского искусства. Если ме-

рой ценности его будет сходство с видимой реальностью, умением художника представить реалистически, в тесном смысле этого слова, то есть в смысле искусства XIX века, то мы, разумеется, должны будем поставить на самое высокое место манеру «государевых иконописцев» династии Романовых, когда в древнюю живопись уже вторгались влияния Западной Европы, деревья стали похожи на зеленые кущи эпохи барокко, архитектура уже отчасти подчинилась требованиям прямой перспективы (как это можно видеть в произведениях Симона Ушакова и его круга). Тогда какой-нибудь новгородский мастер XV века предстанет как ученик приготовительного класса, не умеющий рисовать, и все особенные черты иконописи в ее историческом своеобразии будут выглядеть как пережитки варварства на пути прогресса.

Однако художественное чувство говорит нам что-то другое. Не углубляясь в этот вопрос, заметим только, что эти показания нашего художественного чувства совпадают с верным историческим пониманием искусства. Великие создания древней живописи возникли не только вопреки ее исторической ограниченности, но отчасти и благодаря тем чертам этого искусства, которые казались примитивными более зрелому художественному глазу и в известном смысле действительно были таковы.

Нетрудно привести много других примеров, в том числе пример самого искусства XIX века, которое также имеет свою ограниченную сторону и достигает самых больших вершин, лишь отрекаясь от этой ограниченности, но в известной мере мило нашему сердцу именно благодаря своим недостаткам. Один современный советский писатель весьма неостроумно сказал, что Николай I предложил Федотову быть художником гвардии, а он предпочел анекдот. Боже мой, сколько художественной прелести в этом анекдоте и как хорошо, что Федотов не стал художником гвардии! Этим занимались обычно приезжие немцы.

Итак, вслед за первой аксиомой, гласящей, что все великое в истории создано вопреки обусловленности нашего сознания определенными «экзистенциалами», необходимо установить вторую аксиому, гласящую, что это величие достигнуто не только вопреки, но отчасти и благодаря условиям места и времени, зависимости сознания от определенного смертного тела, конечных границ нашего личного и общественного бытия. Да и все, что существует на этом свете, достигая известного статуса реальности, существует не только praeter hoc, но и proper hoc, не только вопреки, но и благодаря своей определенности. Не относится ли эта диалектика и к приведенному выше примеру Локка?

Очень странно было бы думать, что сенсуализм английского мыслителя, его критика врожденных идей является чистым актом научного мышления в стремлении достигнуть adaequatio intellectus et rei, то есть соответствия реальному положению вещей, независимо от исторической обусловленности и общественного содержания этого мышления. Совершенно очевидно, что принцип врожденности некоторых важных истин (например, бытия Божия) был связан в глазах современников с традиционным образом мышления, то есть наследием феодально-патриархальных порядков. Напротив, сенсуализм, как в древности, так и в новое время, был шагом вперед в сознании равенства людей перед лицом того внешнего содержания, которое в зависимости от исторических условий и воспитания может придать сознанию людей тот или другой характер. Я не хочу сказать, что теория так называемого нативизма, врожденности самых естественных и глубоких истин, была прямым выражением реакционного направления церкви и дворянской монархии. Теория эта, взятая в определенном преломлении, не абсолютно ложна. И тем не менее даже у таких людей, как Лейбниц, она несомненно связана с более консервативным образом мысли, некоторой антипатией по отношению к буржуазно-демократическому по существу и либеральному по тону мышлению Локка.

Исторический перекресток, на котором выступает этот конфликт идей, настолько освещен научной литературой, что едва ли стоит продолжать. Возьмем лучше другой, более сложный вопрос — теорию первичных и вторичных качеств, выдвинутую Локком, или, вернее, им наиболее ясно выраженную, ибо во второй половине XVII века эта теория получила уже широкое распространение. Здесь действительно можно сказать, что источником английского мыслителя была научная литература. Наиболее ранним предшественником Локка в этом отношении является, по словам Дейкстергейса, голландский химик Давид Ван Горле. Совершенно ясно теория первичных и вторичных качеств изложена Галилеем в одном небольшом полемическом сочинении 1623 г. Говоря о материальном теле, мы молчаливо предполагаем, что оно имеет определенную форму, большую или малую по сравнению с другими телами, находится в данный момент в определенном месте, покоится или пребывает в движении, соприкасается или нет с другими телами, имеется в единственном числе, в малом или большом количестве. Все остальное, а именно: запахи, звуки и т.д. — суть только «имена». За ними скрываются наши чувственные восприятия, исчезающие вместе с нами. Подобно тому как щекотка, которую мы испытываем, когда кто-нибудь касается нашей пятки,

не принадлежит щекочущей руке, так нельзя считать, что сладость есть собственное качество тела, вызывающего в нашем языке это ощущение. (Пропуск в рукописи. — *Сост.*) ..линии границы между истинно сущим и тем, что существует только в общем мнении, — достаточно вспомнить Ксенофана и Парменида. Но, разумеется, все это были только предшественники. С поразительным единообразием в XVII столетии возникают новые версии древнего атомизма, в которых, собственно, различаются лишь подробности — признание или отрицание пустоты в промежутках между частицами вещества, строгий механизм, допускающий только различие величины и формы движущихся частиц, или присоединение к этим чисто геометрическим признакам также непроницаемости материи, как у Гюйгенса в отличие от Декарта, различные теории образования солидных тел посредством сцепления крючкообразных форм, как у Гассенди, или обтекания более крупных масс материи флюидами, состоящими из ее мельчайших обломков, модель толчка или модель завихрения. Что это были натурфилософские фантазии, отвечавшие духу времени, совершенно очевидно, но очевидно также, что они сыграли большую роль в развитии науки, ибо на место средневековых «реальных качеств», отвечавших каждому нашему ощущению, вместо аристотелев-

ских форм, которым предписывалось субстанциональное значение, механистическая картина мира поставила только одно начало — движущуюся материю. Правда, если говорить об ученых XVII века, оставляя в стороне вольнодумство литераторов, то возродивш... (Пропуск в рукописи. — *Сост.*).

Если говорить о предшественниках теории первичных и вторичных качеств Локка из числа пионеров современного естествознания, то к ним, конечно, относятся основатель новой химии Роберт Бойль, а также голландский математик и физик Христиан Гюйгенс. Но здесь уже совершенно ясно, что их механистическая картина мира выросла не из чистой эмпирии, а сложилась под влиянием отвлеченной мысли двух выдающихся мыслителей нового времени — Декарта и Гассенди, из которых первый был увлечен идеалом всеобщей математики, а второй обратился к атомизму Демокрита и Эпикура. Оба они являются создателями корпускулярной теории материи, которая при всех частных различиях (признание или отрицание пустоты, взгляд на твердость как на первичное или вторичное свойство материи) была едина в главном — существует только материя и движение, так называемые «реальные качества» и субстанциальные формы схоластической физики, например форма «белизны», вызывающая ослепительное сияние снега,

суть заблуждения неопытного ума, ничем не доказанные фантазии.

Это конец природы, улыбающейся цельному человеку своим чувственным светом. За этой красочной декорацией, за кулисами мироздания остаются только бескачественные частицы вещества. Их величина, фигура, движение и вытекающая отсюда группировка — положение и порядок — вот все, что действительно существует. Все остальное — прозрачность и непрозрачность, грубость и тонкость, гладкость и жесткость, мягкость и твердость, крепость и текучесть, эластичность, гибкость и негибкость, способность вытягиваться, ковкость, плоскость, делимость, теплота и холод, испарение и конденсация, звук и свет, вкус, окраска, запах, способность оказывать действие и способность воспринимать его, и многое, многое другое, может быть, сама непроницаемость — все это только слова, описывающие нашу иллюзию, следствие воздействия на наши органы чувств движущихся частиц материи, отличающихся друг от друга только геометрическими свойствами. Декарт и Гассенди выразительно говорят об этом.

Громадное впечатление, которое произвела эта идея на образованных людей XVII века, и тот энтузиазм, который она вызывала, нельзя, разумеется, объяснить простой логикой научного мышления

или успехами и открытиями эмпирического естествознания. Сама корпускулярная теория материи XVII века была в громадной степени натурфилософской фантазией, хотя другого типа, чем у Телезио или Кампанеллы. Вихреобразное движение материальных частиц у картезианцев, их объяснение твердости флюидообразным обтеканием мельчайших осколков первичной материи в другие подробности, сцепление атомов посредством крючкообразных форм у Гассенди, который в согласии с Галилеем допускает существование особых мельчайших частиц теплоты, калорификов, и холода, фригорификов (у Галилея пустоты между телами заполнены крошечными «огонечками», игникули). Эти плоды научной фантазии могли в те времена казаться выводами строгой науки, но даже у таких эмпириков, как Роберт Бойль, у которого в так называемых первичных панкрециях можно видеть нечто подобное молекулам позднейший химии, понятие материальной текстуры этих образований остается в умозрительном тумане. Говоря об элементах составного тела, он только постулирует их, не имея возможности указать в химическом смысле ни одного из этих элементов. Вспомним также характерное для этого века преобладание математики. Галилей сравнивал математическое познание по его интенсивности с познанием божественным

и однажды сказал, что, если выведенные им законы движения не отвечают тому, что опыт находит в природе, они все равно справедливы как система нереализуемой механики. Таким образом, о простой филиации научных идей на основе эмпирического естествознания в XVII веке говорить трудно. Это скорее эпоха анализа и схематизации накопленного опыта, очень важная в истории науки, как и в истории общественного развития, но подтверждающая замеченную Бэконом склонность человеческого ума к чрезмерной последовательности. В геометрической картине мира XVII века, которая лежит в основе теории первичных и вторичных качеств, не меньше исторического содержания, чем в усилиях династии Валуа и Бурбонов построить регулярную абсолютную монархию, чем в классицизме французской живописи XVII века, реформе литературного языка, подстриженных садах Ленотра или в так называемом ложном методизме, согласно которому все морские баталии должны были свершаться путем сближения выстроенных в прямые линии враждебных эскадр.

Механический материализм в физике XVII века (ограниченный только актом творения атомов божеством) нельзя считать примером «исторического бреда», по выражению Герцена, но сильный привкус идиоматического стиля времени в нем несо-

мненно присутствует. Это особенно ясно из того, что уже у Декарта существуют только атомы и пустота — все остальное есть мнение, то есть иллюзия. Разоблачение пленительной феерии чувственных качеств и подчинение их сухой механике «неделимых», резкая грань между двумя мирами — тем, что кажется людям, и тем, что на самом деле есть, — все это с неизменной правильностью появляется на известной ступени развития у всех народов, разумеется, с определенными историческими и местными оттенками. Эти представления тесно связаны с распадом старых патриархальных общественных связей, развитием денежных отношений между частными лицами и механизацией всей общественной жизни на основе гражданского права и отчуждения публичной власти. Маркс в «Капитале» назвал товарное общество «атомистическим». Полвека назад мне уже приходилось доказывать, что социальный анализ атомизма у Маркса не простая метафора, а серьезная мысль, которая преследовала его уже начиная с докторской диссертации о натурфилософии Эпикура.

Что касается философии Локка, то не будет большого греха, если я приведу слова старика Б.Чичерина: «Исходною точкой служит здесь отвлеченная природа человека, помимо всех жизненных условий, и сущностью этой природы полагается го-

лое понятие об особи, принадлежащей к одному разряду с другими, то есть о человеческом атоме. Локк забывает при этом, что он сам объявлял все наши родовые и видовые понятия о субстанциях чисто номинальными и утверждал, что все наши заключения о субстанциях не что иное, как мечты»[29]. Свой человеческий атом Локк ставит в самое отвлеченное положение, рассматривая государство, подобно своему предшественнику Гоббсу, как искусственное тело, состоящее из отдельных атомов-граждан. Конечно, кроме сходства между двумя английскими мыслителями есть и решительная противоположность. Кроме того, при всей своей отвлеченности, не менее умозрительной, чем корпускулярная теория XVII века, теория государства Локка также содержит важные завоевания научной мысли. За пестрым многообразием опыта государственной жизни он старается увидеть сущность всякого государства и видит ее в охране собственности. В общем характерные черты этой философии и в ее общественных учениях, и в таких общих гносеологических вопросах, как вопрос о первичных и вторичных качествах, это черты времени, основанные на историческом содержании.

---

[29] Б .Чичерин. История политических учений, часть 11. М., 1872, с. 333.

Не получится ли таким образом, что научные вопросы понимания природы и человеческого сознания, заключенные в исторические скобки, становятся только проекцией общественного сознания на внешний мир, сновидением общественного субъекта? Ради краткости отвечу ссылкой на авторитет. Маркс говорит о полезных вещах, потребительных ценностях: «Каждая такая вещь есть совокупность многих свойств, и поэтому может быть полезна различными своими сторонами. Открыть эти различные стороны, а следовательно, и многообразные способы употребления вещей, есть дело исторического развития»[30].

С объективной истиной происходит то же самое, что с пользой. Полезность какого-нибудь предмета заключается, конечно, в его вещественных свойствах, но они раскрываются и постигаются в ходе человеческой истории. В окружающем нас внешнем мире есть все, но познание его, как и практическое освоение, избирательно. Наше знание дает нам опыт, но раскрывается нам в опыте то, что мы способны в данное время понять и раскрыть. А это зависит от самой истории, она есть посредствующее звено в a priori, вступающего в постоянно развивающийся «трансцендентальный синтез»

[30] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 43–44.

с данными опыта. Предмет нашего труда, наших потребностей и нашего знания носит исторический характер.

Отсюда следует род исторического понимания природы, но не в смысле А. Богданова или модного в настоящее время Топича, повторяющего ту же ересь. Оно не говорит нам, что все картины мира, как исторически обусловленные, равны, относительны и оправданны. Несомненно, что механистическое мировоззрение есть стиль определенного времени, но также очевидно, что его недостатки неотделимы от тех достоинств, которым мы обязаны первыми прочными основами науки нового времени. Истинное содержание этой науки сложилось отчасти благодаря ее исторической ограниченности, и в этом смысле Энгельс справедливо писал, что на определенном отрезке истории науки ее метафизический метод был полезен. Только за пределами известной черты, диалектической меры, недостатки, тесно связанные с достоинствами, становятся недостатками свободными, недостатками в собственном смысле слова. Так в истории искусства, так и в истории науки.

Атом есть абстракция, и вся атомистика Демокрита — новый миф, миф рассудка, сменивший прежнюю мифологию, с которой боролись греческие философы. Но в наши дни едва ли кому-нибудь

нужно доказывать, что атомистика древних, как и возрождение ее в XVII столетии, оставила современной науке объективные ценности мышления. А между тем открытие возможности рассматривать природу как громадное собрание движущихся материальных частиц было естественным следствием выросшей в эту эпоху склонности к единичному во всех областях древней культуры. Недаром один античный писатель сказал, что все книги, носившие название «о природе», на самом деле были книги о государстве. Понятие «атом» относится к вечному достоянию человеческой мысли, но все вечное в ней тоже рождается в историческом лоне и нуждается в нем.

Так же точно и конец механистической атомистики и связанный с этим кризис естествознания на грани XX века также не были чистым продуктом филиации идей в лаборатории. Этот кризис с трудом можно отделить от общих сдвигов в господствующем мировоззрении буржуазного общества, начавшихся в это время и создавших новое сочетание утрат и приобретений. Но об этом я говорить не буду, так как вопросы современного естествознания принадлежат людям, которые этим специально занимаются. Это — их ведомство. Ясно только одно — наука не может просить увольнительную записку из сферы влияния общих законов исторического

материализма. Они справедливы для всех областей знания и творчества или несправедливы нигде.

Поэтому здесь немыслима эклектика — если в истории философии или истории науки общественные предпосылки объясняют нам только обстоятельства жизни и политические взгляды мыслителя, а все содержание его системы взглядов выносится за пределы истории, это не материалистический анализ, а простая дань приличию, украшение стиля. Точно так же нельзя назвать марксистским анализом истории философии разбор философских учений мыслителя за пределами всякой истории перед судилищем абстрактной истины, где читателю становится известным, что философ что-то «утверждал», что-то «отрицал», в чем-то соприкасался с другим философом или отталкивался от него, верно или неверно отвечал на вопросы экзаменатора, относящиеся к материализму или диалектике. Если наряду с исторически обусловленным сознанием людей существует свободная от всяких условий сфера верного или неверного отражения действительности, то сознание, пусть в самом малом, уклоняется от подчинения бытию, а это значит, что оно имеет за собой самостоятельное начало, или, как говорили в старину, субстанцию. Мы часто встречаем такую же незаконную двойственность и в другом, более частном вопросе: нет ниче-

го в нашем уме, чего не было бы раньше в чувствах, в опыте людей, но так как этот сенсуализм явно не объясняет многие явления духовной жизни, то к этому легко присоединить на внешних креплениях знание интеллектуальное, обработку опыта, принадлежащую нашему уму, а также художественную фантазию, выходящую за пределы действительности. В художественной области существует даже нисколько не стесняющаяся этой эклектики теория двух реализмов — одного, основанного на отражении действительности, и другого, вытекающего из внутренней жизни художника, его доброй воли, его гуманизма и так далее. Впрочем, и не только в искусстве обычным выходом из положения является простая двойственность — так, односторонность научной истины поправляют посредством «ценностей». Мода на так называемую аксиологию, науку о ценностях, недавнего происхождения, но это, в сущности, только новые слова для давно известной поправки к объективной картине мира путем присоединения к ней второй истины, заимствованной из глубин нашего индивидуального или коллективного субъекта и вносящей в эту объективную картину особый «угол зрения», «оценку», «активность». Мода на вторую истину явилась, в сущности, только более острым переложением давно вошедшей в привычку традиционной эклек-

тики в таких вопросах, которые ее не допускают даже в тысячных долях. Так, небезызвестный Гароди и его последователи хотели оправдать деформацию объективного мира в произведениях модернистского искусства ссылкой на «партийность» художника в борьбе против объективизма. Все это, к сожалению, встречается не только в «отреченных грамотах» марксистской литературы. Но где бы это ни возникало, признание независимой от исторического процесса абстрактной верности или неверности отражения, дополненной правом субъекта склонять эту истину в пользу своих «ценностей» и своей «активности», всегда предполагает существование в мире второго самостоятельного начала, духовной субстанции. Разумеется, нестрогому мышлению такие пристройки к материализму представляются совершенно невинными, так же как признание наряду с эмпиризмом опыта рационального анализа и демонстративных выводов. Между тем внутренняя логика материалистической философии требует обоснования, и пустой болтовней, учеными фразами отделаться от этой настоятельной потребности нельзя. Мне кажется громадной заслугой покойного Эвальда Ильенкова то обстоятельство, что он, отклоняя исторический релятивизм, не довольствовался формальным пониманием теории отражения как технического мастерства,

принадлежащего субъективному началу мышления в его приближении к отвлеченно взятому и безразличному объекту.

Но истина как плод создания, примкнувшего к бытию в широком смысле этого слова, хотя бы за счет своего малого бытия, была бы невозможна, если бы сама объективная действительность не шла ей навстречу, требуя сознательного выражения и практического действия. Даже устремления людей к определенным целям не являются формальным продуктом их воли, хотя и не могут быть без остатка сведены к скрывающейся за этой волей необходимостью определенных интересов и условий малого бытия субъекта, условий физиологического или социологического характера. Цели также являются отражением объективных возможностей и необходимых задач, вытекающих из развития всеобщего бытия, раскрытием его собственных потребностей. «Недостаточно, чтобы мысль стремилась к воплощению в действительность, — писал Маркс в произведении, в котором впервые была обоснована историческая миссия пролетариата, — сама действительность должна стремиться к мысли»[31]. На этом построен весь переход от утопического, морализующего и резонирующего социализма

[31] К. Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 1, с. 423.

к социализму научному. Говоря о программе будущих «Немецко-французских летописей», первого издания, которое можно назвать «марксистским», Маркс писал: «До сих пор философы имели в своем письменном столе разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки»[32]. Совершенно другой должна была стать позиция новой политической партии, партии Маркса, в которой критика действительного мира, отрекшись от своего абстрактного характера, должна была слиться с действительной борьбой. «В таком случае, мы выступим перед миром не как доктринеры с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней! — Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов. Мы не говорим миру: «перестань бороться, вся твоя борьба — пустяки», мы даем ему истинный лозунг борьбы. Мы только показываем миру, за что собственно он борется, а сознание — такая вещь, которую мир должен приобрести себе, хочет он этого или нет»[33]. Пользуясь собственным термином Маркса, можно сказать, что свой теоретический анализ Маркс рассматривал как исповедь мира. «Ре-

[32] К. Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 1, с. 379.

[33] К. Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 1, с. 381.

форма сознания состоит только в том, чтобы дать миру уяснить себе свое собственное сознание, чтобы разбудить мир от грез о самом себе, чтобы разъяснить ему смысл его собственных действий»[34]. Вот что означает для мысли ученого или художника сделать шаг за пределы своей психофизиологической или психосоциальной ограниченности, которая неизбежно сказывается в обратной крайности — некритическом догматизме собственной мысли, наивной абстракции, и примкнуть к всеобщей жизни действительного мира. Вот что означает формула «бытие определяет сознание» в ее более глубоком смысле. Эта Metexis, участие сознания в вещах, его роль в качестве раскрытия объективных ситуаций реальности, ее назревших потребностей, в качестве языка самих вещей. Именно этот переход от абстрактно-формального отношения между субъектом и объектом к диалектической... (Пропуск в рукописи. — *Сост.*). ...знаменует собой умственную революцию, связанную с именем Маркса.

В русской литературе есть прекрасный пример приближения к этой позиции — я имею в виду «реальную критику» Добролюбова. Он отвергает обычный метод разбора художественных произведений,

---

[34] К. Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 1, с. 381.

когда критик подвергает экзамену замысел писателя, выясняя правильность или неправильность, передовой или отсталый характер его идей, а затем исследует приемы, посредством которых воплотился этот замысел, удачно или неудачно, мастерски ли он рисует свои картины, правдоподобны ли они. Метод подобной критики Добролюбов называет школьным, и он действительно применим к школьнику, поскольку правильность или неправильность, умение или неумение относится к ведомству школы. Когда же мы имеем дело с произведением искусства, как более или менее внятно говорит нам наше художественное чувство, необходимо рассматривать образы этого произведения как нечто имеющее собственную закономерность, подобное фактам жизни. Это бывает в тех случаях, когда сами факты жизни складываются в какой-то самобытный образ, отчеканенный жизнью тип, реальную фабулу, имеющую всеобщее значение. Таковы для Добролюбова «обломовщина», «темное царство» — это реальные универсалии, нечто подобное «лошадности» Платона, но вытекающее из развития самой объективной действительности и раскрывающее ее для чувствительного сознания, каким является художник. Таким образом, например, «обломовщина» есть синдром, открывающий нам широкий круг явлений, и обломовщину Добролюбов видел и в по-

мещике, толкующем о правах человека, и в чиновнике, жалующемся на бюрократизм, и в офицере, осуждающем фрунтовую шагистику, и в кружках образованных либералов, сочувствующих нуждам человечества и рассказывающих анекдоты о притеснениях и беззакониях. Повсюду Добролюбов видит «старую Обломовку» и признает даже, что в каждом из нас сидит значительная часть Обломова. Кто не помнит, что Ленин в начале нашей революции говорил о частице Обломова, сидящей и в рабочем, и в крестьянине? Добролюбов как бы отклоняет метод французской позитивистской критики, объяснявшей творчество писателя его биографией и средой, но он отказывается также рассматривать область сознания, безразлично искусства или науки, как область формально правильного соответствия наших идей внешнему объекту, область субъективной целесообразности, художественного мастерства. Сами слабости и недостатки произведений духовного творчества — не личные слабости и личные недостатки людей, а явления, измеряемые их объективным историческим содержанием. Так, Островскому ставили в упрек неправильные развязки его драматических произведений, их случайность. Но где же было взять другие развязки, на почве той действительности, которая отразилась в «темном царстве» Островского? Как не вспомнить здесь за-

мечание Маркса о знаменитых трех единствах французского классицизма, основанных на неправильном толковании греческой драмы и Аристотеля. «Но с другой стороны, — писал Маркс Лассалю, — столь же несомненно, что они понимали греков именно так, как это соответствовало потребности их собственного искусства, и потому долго еще придерживались этой так называемой «классической» драмы после того, как Дасье и другие правильно разъясняли им Аристотеля. Известно также и то, что все современные конституции в значительной мере основываются на неправильно понятой английской конституции и перенимают как нечто существенное как раз то, что свидетельствует об упадке английской конституции и существует сейчас в Англии формально только per abusum* — например, так называемый ответственный кабинет. Неправильно понятая форма есть как раз всеобщая форма, и на определенной ступени развития общества форма, пригодная для всеобщего употребления»[35]. В тридцатых годах против абстракции правильных и передовых идей мне часто приходилось приводить хорошо известные теперь слова Энгельса о том, что ошибочное в формально-экономиче-

---

* С натяжкой, нелегко (*лат.*).

[35] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 30, с. 504–505.

ском смысле может быть истинным с точки зрения всемирной истории.

Статья Ленина о Толстом — прямое марксистское развитие «реальной критики». Как и Добролюбов, Ленин интересуется не удачами или неудачами литературного мастерства Толстого, и даже не тем, что хотел выразить своими произведениями великий писатель, а то, что само отразилось в его произведениях, даже несмотря не предрассудки Толстого и слабости его общественной позиции, которые вовсе не были его личными слабостями, но отражали «толстовщину» целого исторического движения, открывшего громадные исторические перспективы. Грубой арифметики здесь не может быть; и такие слабости сами отчасти, разумеется только отчасти, способствуют сильным сторонам таких художников, как Толстой или Островский. Нельзя истину мерить формальным масштабом ни в искусстве, ни в философии, а ложное часто бывает выше формально истинного. Так, ложным было направление греческого идеализма, начиная с Сократа в конце V века до нашей эры, но какие громадные плоды принесли эти заблуждения — знает каждый. Это вовсе не значит, что между истиной и заблуждением нет разницы, и заблуждаться, может быть, даже лучше, чем держаться правильных взглядов. Крикливые гонители «течения»

обвиняли нас в подобной проповеди реакционных идей во время журнально-газетной дискуссии 1940 года, второй знаменательной литературной битвы тех лет. Сегодня мы видим нечто противоположное. Мода на «неправильное» представляет собой новую версию агрессивной обывательщины. Нет, учить перспективе нужно, хотя неправильное понимание ее в русской иконописи было одной из «всеобщих форм», присущих художественной культуре, большой и глубокой эпохе ее развития. Я хотел бы научиться делать такие неправильности! — сказал однажды Ван Гог. Но научиться делать такие неправильности нельзя. Получится только искусственное детство, неискренний примитив, в котором, впрочем, тоже иногда может блеснуть свое историческое содержание, своя «толстовщина», «обломовщина», своя «лошадность». Правда, уже менее натуральная, более относящаяся ко второй жизни, жизни рефлексии.

Как уже было сказано, наша первая аксиома, согласно которой сознание не только слепой продукт определенных условий, физических и общественных, но и отражение внешнего бытия, которому доступна объективная истина как истина науки, искусства, нравственной жизни, как идеал общественной справедливости и развития имела успех и вошла в жизнь. Но оставалась вторая аксио-

ма, более сложная для понимания, попытки осветить диалектику двух форм зависимости сознания от бытия, связать сознание как пассивный продукт условий, такой же продукт обстоятельств, по известному выражению Тэна, как купорос и сахар, с той удивительной природой сознания, которая делает его зеркалом бесконечности материальной природы и что поэтому считалось искрой божества, словом, перевести эту «божественность» человеческого духа на язык материализма встретили на своем пути большие препятствия. Препятствия были: и теоретическая трудность вопроса, которую нельзя сбрасывать со счета, и то, что у нас теперь называется догматизмом, то есть абстрактное понимание верности наших идей, и прагматический взгляд на роль напряженной, целесообразно направленной воли. За вычетом социальной и психофизиологической обусловленности сознания осталась другая страница этой двойной бухгалтерии, которая отведена записыванию приходов и расходов в области познания объекта или оценки его без всякой связи с тем, что было записано на первой странице. Теория отражения понимается, таким образом, как правило обычного формально-логического рассудочного, «инструментального» взгляда на человеческое сознание, правило, которое воспринимается как законное по сравнению с ор-

гией социологического или физиологического подавления сознательности сознания. Соглашаясь с тем, что школьные прописи лучше эксцессов мнимой науки, нужно все же признать, что ради такого банального взгляда на теорию отражения, делающего ее легкой добычей модных философских критик до структурализма включительно, не стоило браться за оружие.

Мысль с успехом стремится к действительности, когда действительность сама стремится к мысли. В тридцатых годах мне не раз приходилось говорить своим слушателям — не человек отражает действительность, а действительность отражается в человеческом сознании. Если она сказывается в нем, это объективное содержание прокладывает себе дорогу, даже в неправильной форме. И эта неправильная форма может стать всеобщей и необходимой в рамках данной исторической и духовной формации. Наше сознание является достаточно ясным или невнятным языком вещей, в нем слышен голос самой говорящей ситуации, как в произведениях Островского сказалось «темное царство» произвола и подчинения, как в самих иллюзиях христианского анархизма Толстого сказалась стихия аграрной демократии. Формально-технический взгляд на сознание людей терпит крушение, натолкнувшись на такие реальные факты, как великие

стили истории искусства, далеко отклоняющиеся от абстрактной правильности изображения, на ошибки гениев, более оправданные, чем копеечные истины и домашняя мораль мещан, на иллюзии революционеров, иногда реакционные, фантастический энтузиазм масс, «штурмующих небо» и создающих в ходе своего печального опыта необратимые завоевания истории. Само учение марксизма при всей его глубокой верности, вытекающей из его исторического пьедестала, особой роли той реальности, которая в нем сказалась, не есть простой результат умных операций головного мозга основателей этого учения, а представляет собой исповедь мира в роковой момент высшего развития и разложения классовой цивилизации. И дело не в общественной среде Маркса и Энгельса и даже не в эмпирических впечатлениях окружающей жизни, которые способствовали их сочувствию рабочему классу, а дело в том, что сама объективная действительность стремилась к этой мысли. «Возвещая разложение существующего миропорядка, пролетариат раскрывает лишь тайну своего собственного бытия, ибо он и есть фактическое разложение этого миропорядка. Требуя отрицания частной собственности, пролетариат лишь возводит в принцип общества то, что общество возвело в его принцип, что воплощено уже в нем, в пролетариате помимо его содей-

ствия, как отрицательный результат общества»[36]. К этой исторической реалии, к этой говорящей ситуации примкнула мысль Маркса и Энгельса. Глубина и целостность марксистских идей были следствием той классической ясности общественных противоречий и всей мировой ситуации, которая отразилась в этих идеях и сделала их ключом к развитию общества и природы вообще. Тот же метод анализа духовных явлений как кристаллических образований, которые можно рассматривать как образы самой действительности, применим и к другим ступеням развития ума и чувства. Так, говоря о понятии семьи, Маркс пишет: «В XVIII веке понятие семьи было упразднено философами, потому что действительная семья уже начала разлагаться на вершине цивилизации»[37]. Так же точно в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» Маркс говорит о так называемых «наполеоновских идеях», как идеях крестьянской парцеллы, то расцветающей в начале своего пути, то увядающей. В том же смысле, например, Ленин рассматривает обычную фразу крестьянских депутатов Государственной думы: «Земля ничья, земля Божья» как отражение реального требования национализации земли. Формы

---

[36] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 428.

[37] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 169.

и жанры духовного творчества также представляют собой слепки определенных реальных ситуаций. «История действует основательно, — писал Маркс, — и проходит через множество фазисов, когда уносит в могилу устаревшую форму жизни. Последний фазис всемирно-исторической формы есть ее комедия. Богам Греции, которые были уже раз — в трагической форме — смертельно ранены в «Прикованном Прометее» Эсхила, пришлось еще раз — в комической форме — умереть в «Беседах» Лукиана»[38]. «Мировая история — величайшая поэтесса»[39], — писал Энгельс Марксу 4 сентября 1870 года. Трагической является история, когда она проходит через разложение старых патриархальных порядков под влиянием безжалостной силы частных интересов и денежных отношений. Здесь развивающаяся в ходе истории объективная общественная истина оставляет еще на стороне уходящего мира большие моральные права. Естественно, что форма трагедии возродилась в европейском обществе XVI–XVII столетий, подобно тому как возродилось в это время римское право. В этом свете понятно [...], что и атомистика является «всеобщей формой» определенного времени, создавая определенные,

[38] К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 1, с. 418.

[39] К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 33, с.43.

хотя и фантастические в значительной мере отражения в естественной науке и так называемой «социальной физике». Выше уже было сказано, что такой анализ истории мышления не имеет ничего общего с релятивизмом, устраняющим разницу между истиной и заблуждением. Но область истины не есть бесплатное приложение к биологической или социальной обусловленности человеческого сознания. Это раскрытие самих объективных всеобщностей, объективного мира там, где они поворачиваются к нам своей наиболее рельефной стороной, где сами факты действительности «отчеканиваются» в определенные типы и образы, подчиняющие своему влиянию умы людей.

Да, не человек со своим фотоаппаратом, естественным или механическим, отражает противостоящий объект, а само объективное содержание действительности отражается в нем. Историческая обусловленность и безусловность человеческого сознания сливаются в едином движении. Момент детерминизма, подчинения малому бытию, превращающий сознание в такие же фактические продукты, как купорос и сахар, — только один из моментов этого целого. Другой момент — необходимость распада субъекта и объекта, которые, однако, также относительны, ибо, согласно известному тезису Маркса, нельзя рассматривать действительность

только в форме объекта, а нужно подходить к ней субъективно, практически. Это значит прежде всего, что наше сознание, отвечающее своему понятию, должно активно искать в предлежащей ему действительности такие точки, заряженные всеобщностью, в которых сама материальная субстанция мира становится субъектом, выступает в своих характерных, выразительных, своеобразных ситуациях. Вспомните, что история есть величайшая поэтесса, как случай, по выражению Бальзака, лучший романист мира.

Мне, разумеется, известно, что обывательское воззрение опасается в такой постановке вопроса чрезмерной пассивности, но такое опасение совершенно неосновательно. «Дать миру познать его собственное сознание» — это немалое поле деятельности. Найти те инстанции, по старому выражению, принятому Бэконом, которые позволяют сделать относительно законченные выводы, прекратить вечную неполноту индукции, обобщение эмпирических фактов путем отыскивания таких положений реальности, которые внятно говорят нам своим собственным субъективным языком, [это] и значит преодолеть в себе «леность разума». Знаменитая фраза о превращении субстанции в субъект также может быть переведена на язык материализма. Мы совершаем этот перевод практически, прово-

цируя объект, его ответ на наши запросы, наши действия, как в общественной практике, так и в лабораторном эксперименте. Разумеется, мы можем только заставить объект говорить нам истину, но не можем обойти его речь, его реплику, не можем говорить за него, как бы нам этого ни хотелось[40].

Я изложил здесь вкратце некоторые основы материалистической онтогносеологии, да простит мне читатель это словесное новаторство, которое, впрочем, выглядит довольно скромно на фоне модного в наше время нагромождения ученых терминов. Мне кажется, что я изложил здесь тот взгляд на сознание, который был близок и покойному Эвальду Ильенкову. А теперь постараюсь подтвердить эту мысль, вернувшись к его произведениям.

7.

Если бы Ильенков ограничился тем, что рядом с автоматически возникающим продуктом физических и социальных условий человеческое сознание

---

[40] Такое понимание роли практики я позволил себе предложить читателю в статье «Античный мир, мифология, эстетическое воспитание», см. мою книгу «Мифология древняя и совеременная», 1980, на которую я здесь ссылаюсь, чтобы избежать излишних повторений.

содержит в себе специальный отсек для объективной истины, другой отсек для ценности, пользы и добра и, наконец, еще одно отделение люкс, для эстетического восприятия и художественного творчества, он только выразил бы на языке философской теории обыденное представление, школьную эклектику. Читатель помнит, что многообразие феноменов духовной жизни людей Ильенков предлагает рассматривать с точки зрения заключенной в них «меры реальности». Разумеется, всякую мысль легко можно превратить в плоское обывательское представление. Не избежала этого и мысль о «мере реальности», оставшаяся на берегу после отлива вульгарно-социологической волны первых послеоктябрьских десятилетий. Отражение реальности можно понимать в духе обыденного сознания как простой инструмент или мастерство нашего субъекта в его приближении к объективной модели. Это даже и не совсем ложно и может быть в известных пределах, которые классическая марксистская литература оставляет под властью рассудка, формальной логики, а Добролюбов относит к области школы, допустимо. Но разумеется, этого недостаточно, и такими плоскостями не может довольствоваться марксистский анализ явлений духовной жизни, даже если будет сделано множество столь же банальных оговорок, запрещающих «механическое копи-

рование» и открывающих более или менее широкий простор для непонятно откуда взявшегося права на вмешательство интеллекта как такового в эмпирические данные органов чувств или субъективную деформацию реальной картины мира в произведении художника. Обыденная эклектика в своей горделивой наивности даже не понимает, что, допуская такие поправки к теории отражения, понятой как субъективно-техническое мастерство, безразлично, в искусстве или науке, она, в сущности, утверждает второе начало в мире, духовную субстанцию, презрительно поднимающую голову над развалинами какой-нибудь «социологии знания» или «теории поведения». Допустим, что мы признали существование независимых формальных закономерностей, подлежащих изучению, в виде какого-нибудь обезжиренного структурализма. Где же родина этих закономерностей, где родина «ценностей» или других кулинарных специй, которыми хотят прибавить вкусовых качеств к довольно жидкой похлебке вульгарно понятой теории отражения? Впрочем, и без таких поправок мера отражения как мера формальная противоречит материалистической формуле «бытие определяет сознание». Нельзя сделать приличный реверанс в сторону социальной среды, ответственной за политические идеи Локка, экзаменовать его как школьника на

предмет абстрактной верности или неверности его идей, даже если мы похвалим его за глубокий ум или будем рассматривать его философию как формальную антитезу картезианской мысли о врожденных идеях. Существуют идеи — ими и занимается история философии, — имеющие... (Пропуск в рукописи. — *Сост.*), они не укладываются в «школьные рамки» «правильного» и «неправильного», как не укладываются в рамки простого умения рисовать великие стили в искусстве, как не укладываются в область житейской практики и прагматически понимаемой целесообразности действия, исторические поступки выдающихся личностей и народных масс, поднявшихся, по известной терминологии Руссо, на уровень «всеобщей воли», которая, как известно, не совпадает с волей всех. Словом, здесь размерность сознания, если можно так выразиться, уже совсем другая. Подобно тому как есть большое и малое бытие, есть, соответственно, большое и малое сознание. В нашем малом обиходе я, как сознательное существо, только функция определенных условий места и времени. И чем более я запрограммирован ими, тем более я представляю себя совершенно свободным в своих утверждениях и отрицаниях, опирающихся на мой эмпирический опыт. Но чем больше сознание поднимается над этим уровнем, в хорошем или дурном, оно отливается

в не зависящую от нашего произвола объективную форму кристалла, имеющую свой закон, свою независимую формальную закономерность. Откуда же это не наше в сознании, откуда и все метафизические романы идеализма? Если мы хотим оставаться в пределах материалистической философии, не отождествляя ее с теорией сознания, ограниченного нашим телом, и общественной средой плюс формальная логика истины, внешней целесообразности и абстрактной морали, у нас есть только один выход. Нужно найти в самом объективном материальном мире те предикаты, которые отражаются в более высоких формах сознания — научной, эстетической, нравственной и в наших поступках, поскольку они выходят за пределы реакции, отвечающей на внешние раздражения существа. Это и делает Эвальд Ильенков, к этому достаточно ясно очерченному в классической марксистской литературе пониманию теории отражения он неизменно стремится.

Обычная школьная версия материалистической философии, которую противники марксизма давно уже сделали мишенью для своих насмешек, допускает только две возможные позиции — либо сознание есть простая функция своей ограниченной местной позиции, либо оно не зависит от материального бытия и свободно в своем движении. По-

следнее есть область формально-логической истины и столь же абстрактной житейской или технической практики. Эклектика соединяет эти взаимно противоположные, исключающие друг друга позиции посредством частицы «и», что, разумеется, нисколько не продвигает нас вперед, хотя, быть может, исключает ошибочные крайности и в школьном употреблении представляется даже необходимым. Но это, разумеется, не то, к чему стремился Эвальд Ильенков, — его научный идеал — это диалектическая онтогносеология, в которой мир вещей и мир духовный переходят друг в друга, отождествляясь и в то же время сохраняя свое неизбежное гносеологическое различие. Как вещественная субстанция, реальность не лишена идеальных предикатов, которые из нее извлекает сознание, и сама в ходе развития переходит в субъект, так и субъективное начало человеческого духа принимает объективную форму, становится как бы независимой от самого субъекта. Вот почему иллюзия идеализма не является произвольной выдумкой, но имеет свои гносеологические и не только гносеологические корни. Начнем с первого перекрещивания субъекта и объекта — движение действительности навстречу мысли.

Э.В. Ильенков оспаривает ходячую истину эмпиризма, «будто «на самом деле» существуют лишь

отдельные, единичные, чувственно-воспринимаемые «вещи», а всякое всеобщее есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдан лишь постольку, поскольку он снова и снова повторяется во многих (или даже во всех) актах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно-воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний»[41].

Такой эмпиризм, по справедливому мнению Ильенкова, ведет в тупик. Действительно, простое обобщение отдельных фактов никогда не может быть закончено, поэтому оно лишено доказательной силы и, как в древности, так и в новое время, вело к скептицизму, отказу от прочного знания. Для этого знания нужны предпосылки — «первичное», «неопосредованное», как заметил уже Аристотель во второй «Аналитике» (1,3), либо мы остаемся в рамках «доказательства по кругу», ничего не доказывающего, кроме того, что если что-нибудь есть, то оно есть. Поэтому первый шаг теории, не желающей стать на путь Беркли и Юма, состоит в признании того очевидного факта, что наши обобще-

---

[41] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 15.

ния, иногда, разумеется, ложные, опираются все же на существование объективных всеобщностей, не зависимых от нас. Объективное существование всеобщего есть именно то движение действительности навстречу нашему сознанию, которое, собственно, и объясняет его логическое, нравственное и эстетическое содержание, то есть всей сферы познания и действия, выходящие за пределы чисто психологического переживания нашего тела и его реакции на внешнее раздражение.

Ильенков рассматривает этот уровень сознания как «идеальное», а это идеальное с полным правом выносит за пределы простого психологического продукта и связывает с объективно существующими реальными общностями. В противовес средневековым платоникам-реалистам, утверждающим, что универсалии реальны, можно было бы сказать наоборот, что реальности универсальны, то есть обладают свойством всеобщности, которое сказывается в нашем сознании даже независимо от того, что мы от них отворачиваемся или хотим сказать что-нибудь другое. Вспомните наши универсалии — «обломовщина», «темное царство», «толстовщина» и так далее. «Дело в том, что простое отождествление « идеального» с «психическим вообще», — пишет Ильенков, — обычное для XVII–XVIII веков, не давало возможности даже просто четко сформу-

лировать специально-философскую проблему, нащупанную уже Платоном, — проблему объективности всеобщего, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, то есть природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-мимолетными состояниями, — иначе говоря, проблему истинности всеобщего, понимаемого как закон, остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» — и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов»[42].

Существует, однако, два рода всеобщности, различающиеся по степени их актуального существования. На основании сходства многих разных предметов и явлений мы можем разбить их на некоторые общие группы (что и делает «теория классов»). Это, так сказать, разлитое всеобщее, более или менее безразличное к частному существованию тех предметов, в которых оно присутствует. Э. Ильенков говорит, собственно, о другом виде и другом понимании всеобщности, следуя в этом за Гегелем, подчеркивая при этом, разумеется, материалисти-

[42] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 16.

ческую трансформацию его диалектики у Маркса и Ленина. «Объективную реальность всеобщего» следует понимать не в духе идеализма Платона и Гегеля, «а в смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого целого, в составе саморазвивающейся тотальности, все компоненты которой «родственны» по существу дела не в силу того, что все они обладают одним и тем же одинаковым признаком, а в силу единства генезиса, в силу того, что все они имеют одного и того же общего предка, или, выражаясь точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же субстанции, имеющей вполне материальный (то есть независимый от мысли и слова) характер»[43]. Вы можете группировать растения по любому признаку, например отнести к одной категории все растения, имеющие голубые цветы. Но по мере развития ботаники в ней все больше выдвигались на первый план признаки, имеющие филогенетическое значение, то есть отмечающие этапы развития и разветвление общего родословного древа. Гегель не устает повторять, что само по себе всеобщее — абстракция без воплощения в особенном. Эту мысль берет у Гегеля и развивает Эвальд Ильенков. Для него всеобщее — это «органи-

---

[43] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 256.

ческая тотальность», а не «аморфное множество единиц, зачисленных сюда на основании более или менее случайного признака». Особенно важно то обстоятельство (известное, впрочем, и Гегелю), что, воплощаясь во множестве особенных компонентов целого, всеобщее существует и само по себе как особенное, наряду с другими происшедшими из него модификациями. «Здесь нет ровно ничего мистического: отец часто очень долго живет рядом со своими сыновьями»[44]. Это органическое воплощение всеобщего в особенном Ильенков прекрасно иллюстрирует примерами из «Капитала» Маркса. Таким «отцом» всех отношений товарного общества является отношение прямого обмена одного товара на другой. Из анализа этой клеточки товарного мира Маркс выводит все более сложные дифференцированные отношения капиталистического строя. И элементарные общие формы простого товарного хозяйства продолжают отчасти существовать рядом с выросшими из них более развитыми формами производства капитала. Точно так же, говорит Маркс, «капитал вообще» обладает реальным существованием, отличным от особенных, реальных капиталов. Это особенно ясно выражается там, где одна нация в качестве представительницы капитала

[44] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 257.

по преимуществу по отношению к другой нации для возрастания стоимости своего капитала дает взаймы под банковский процент третьей нации. «Двоякое полагание, отношение к самому себе как к чему-то чужому, — пишет Маркс, — в этом случае становится чертовски реальным. Поэтому общее, являясь, с одной стороны, всего лишь мыслимой differentia specifica, вместе с тем представляет собой некоторую особенную реальную форму наряду с формой особенного и единичного»[45].

Разумеется, в этом утверждении реальности всеобщего Маркс следует за Гегелем, и его позиция здесь не имеет ничего общего с номинализмом средневекового или более нового типа, допускающим всеобщее только как абстракцию человеческого ума или простое слово для обозначения сходных черт, единичных фактов. Реальное существование всеобщего — краеугольный камень материалистической теории отражения, как это показывают лучшие образцы ее применения, например, в статьях Ленина о Герцене или Толстом. Ленин не рассматривает духовную драму Герцена как ложное умозаключение, ошибку ума, как это делали другие, иногда очень талантливые марксистские авторы. Он видит в идеях Герцена, даже, отвлеченно говоря,

[45] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. 1, с. 437.

ошибочных, отражение некоторой объективной исторической всеобщности — той эпохи, когда революционность буржуазной демократии в Европе уже умирала, а революционность социалистического пролетариата еще не созрела. Так же точно и по отношению к Толстому Ленин рассматривает силу и слабость великого писателя как силу и слабость объективной всеобщей силы — русской крестьянской революции, которая отразилась в его произведениях, несмотря на то что он от нее отвернулся. Творчество Толстого не слепой продукт социальной психологии определенного слоя дворянства и не предмет для школьного анализа достижений его мастерства. Такие масштабы применимы в своей области, но слишком мелки для измерения такой величины, как Толстой, зеркало русской революции. Они завязли в плоском эмпиризме и столь же доступном, [сколь] абстрактном рационализме обыденного сознания. Подлинной мерой логического, эстетического и нравственного сознания людей за пределами его обыденной сферы является, по достаточно ясному утверждению Э. Ильенкова, «истина всеобщего».

Что же такое истина всеобщего? Я полагаю, что [ее] следует отличать от всеобщего вне истины, разлитого во всем окружающем нас мире как простое распределение единичных вещей и фактов по оп-

ределенным классам, опирающимся на сходные признаки. В такой, разумеется, вполне реальной версии всеобщего оно совершенно безразлично к особенному и единичному, абстрактно в самой действительности и потому является естественным предметом для обычной эмпирической абстракции и рассудочных логических операций. Ильенков, по всей очевидности, имел в виду другую версию всеобщего, существующего как нечто особенное наряду с другими частными явлениями этого мира, подобно тому как глава рода, отец или дед, может существовать наряду со своими потомками. Конечно, такая версия всеобщего заставляет вспомнить ту систему родов и видов, которая увлекала воображение мыслителей школы Сократа, Платона и Аристотеля и от них перешла в так называемое реалистическое направление схоластики средних веков. Но вся эта линия идеализма, завершенная в свои лучшие времена системой Гегеля, в решении вопроса о всеобщем [далека. — *Сост.*] от материалистической диалектики.

Правда, Гегель отличает подлинную всеобщность от формальной абстракции в духе современной теории классов. Он утверждает, по выражению Ильенкова, «что подлинно всеобщее само существует в виде особенного, то есть как эмпирически наличная, во времени и пространстве (вне головы

человека) данная и в созерцании воспринимаемая реальность»[46]. Однако Гегель в конце концов все же смешивает две различные версии всеобщего и отдает предпочтение абстракции перед реальностью. «В сфере последней мы имеем дело только с рядами особенных отчуждений, воплощений, ипостасей «подлинно всеобщего»[47].

Эта критика Гегеля нуждается только в одной небольшой поправке. Конкретно всеобщее, тесно слитое с особенным существованием и даже с индивидуальностью, выступает у Гегеля как идеал искусства в его «Эстетике», как «царство прекрасной нравственности» в «Феноменологии духа», как жизнь в «Логике», как греческая культура в «Философии истории». Это — его первая юношеская любовь, которая навсегда сохранила в его изложении удивительную красочность мысли, какое-то внутреннее предпочтение, овеянное глубокой печалью. В своей окончательной философской системе Гегель исходит из драматического распада этой первой всеобщности, и там, где перед взором философа только бесконечное море чуждых друг другу единичных фактов и частных интересов, он не находит другого выхода, как охватить это кричащее проти-

[46] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с.266.
[47] Там же.

воречие всеобщей формой понятия. Но если действительное единство всеобщего и особенного заменяется пониманием их неизбежного отчуждения, мы возвращаемся к акции рассудка, который обобщает и примиряет. В иные времена та же логическая необходимость, за которой легко заметить несчастье историческое, заставила Платона перенести свое царство идей в далекий от всякой чувственности занебесный мир. В таких системах всеобщее становится архе — первичным и в то же время господствующим. Эвальд Ильенков верно замечает, что у Гегеля лишь всеобщее имеет привилегию отчуждаться в формах особенного и единичного, единичное же как достояние материи всегда играет пассивную роль. Между тем прежде чем превратиться во всеобщую форму, новое безусловное содержание, новый тип отношений, новый жанр поэтического искусства и так далее «возникает именно как единичное исключение из правила, как аномалия, как нечто частное и частичное. Иным путем вряд ли может возникнуть хоть что-либо новое»[48]. Это наглядно подтверждается, например, возникновением товарной формы с ее внутренними закономерностями в экономической истории. Действительно, история путем отклонения от прежнего ти-

[48] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 268.

па, неопределенной изменчивости и естественного отбора складывается в систему и становится «вечной историей» Вико. Все человеческие системы имеют идиоматический оттенок. Они складываются не только вопреки, но и благодаря их ограниченным, особенным чертам. Идея Платона и абсолютный дух Гегеля существуют в конце концов только вопреки конкретным условиям реальности, и потому они остаются вздохом угнетенной твари, утешительной мечтой разбитой армии.

Материализм в прошлом сам обычно ограничивал себя областью единичных фактов, обобщаемых нашим умом, и отклонял как ядовитый напиток, подаваемый врагом, «истину всеобщего». Исторически это было понятно как реакция, иногда демоническая гримаса (у либертенов) по адресу идеализма и религии как господствующей идеологии. Если не говорить о некоторых прорывах в этом направлении у Бруно и Спинозы, Бэкона и Дидро, изучение «истины всеобщего» на почве материализма есть дело новое. Тем более чести таким исследователям, как Ильенков, прекрасный знаток «Капитала» и «Экономических рукописей» Маркса, откуда он, главным образом, черпал свое вдохновение. Я в особенности хотел бы подчеркнуть значение одного логического звена, совершенно необходимого в теории познания, опирающейся на объектив-

ные всеобщности бытия, реальные универсалии. Это звено он также извлек из «Капитала» Маркса.

Мы уже знаем, что мысль о распаде двух форм всеобщего принадлежит Гегелю. Если одна из них означает только присутствие в окружающем мире одинаковых признаков, не собранных воедино самой действительностью, то вторая есть истинная всеобщность, выступающая в единстве с особенным как реальная общность, нечто моноидное, по терминологии Платона. Ильенков показал, ссылаясь на Маркса и Ленина, что, не впадая в присущий Гегелю грех обратного возвращения в лоно абстракции, материалистическая философия имеет все основания считать истинно всеобщее предикатом самой действительности, объективной реальности, постигаемой нашими органами чувств. Существует это всеобщее не в нашей голове, а в объективном мире и не привносится активностью нашего ума, а подсказывается ему этим миром. Не наше сознание отражает[ся] в действительности, а сама действительность отражается в нем. Каким же образом совершается это движение действительности навстречу мысли? Вспомните Добролюбова и его «отчеканенные» самой жизнью типы и отношения. Для того чтобы приобрести это свойство отражаемости и его определенный характер, подсказывающий определенный способ понимания или

изображения, род или вид умственной деятельности, стиль мышления, логическую категорию или топику литературной речи, реальные общности должны приобрести некоторую прегнантность, равенство самим себе, достигнуть определенной классики в данном роде или, как говорит Гегель, идеальности, представляющей всеобщее как «истину конечного». Для Гегеля эта форма всеобщего выступает на уровне «для себя бытия». Но при всем уважении к глубокой мысли Гегеля нужно признать, что в анализе отношения идеального и реального у него имеется существенный пробел, который может быть заполнен только материалистической философией. У Гегеля субстанция превращается в субъект, и важной ступенью этого превращения является та форма бытия, которую он называет «для себя бытием»*. Само по себе это еще не идеализм, но переход к идеализму здесь есть. Дело в том, что гегелевская субстанция переходит в субъект непосредственно, в субъект в тесном смысле слова, как мыслящее «я». Это «я» и является истиной конечного, ибо, как пишет Гегель, вещи, принадлежащие царству природы, остаются лишь в области «наличного бытия» или реальности, идеальность же их в другом, в мыслящем существе. Здесь можно сказать, что

* На полях: «У Аристотеля?»

действительность у Гегеля недостаточно идет навстречу сознанию, между этими двумя полюсами не хватает связующего звена. Человеческое сознание никогда не могло бы стать зеркалом реальности, если бы сама реальность не обладала в определенных точках свойством зеркальности. Всякая реальная общность, или, как пишет Э. Ильенков, «органическая тотальность», достигая определенного уровня развития этой целостности, сама рождает говорящие ситуации, требующие только человеческого голоса для своего сознательного выражения.

(Пропуск в рукописи. — *Сост.*)... ничто не может быть познано, если оно не находится в актуальном состоянии, не действительно. Это положение аристотелевской схоластики средних веков совсем не ложно, хотя применения его ошибочны. Сознание чего-либо имеет, таким образом, свою матрицу в реальном мире, свою объективную субъективность, и без этого посредствующего звена, без этого первого зеркала было бы невозможно и второе, чем является субъект как экран человеческого мозга. Субъективное переживание может покинуть свой незначительный статус простого эпифеномена, сопровождающего явления, и превратиться в ratio agens, активный действующий ум, говорящий от имени внешнего объекта, примкнувший к внешней реальности там, где она сама достигает актуального развития,

примыкает, подчиняясь силе притяжения, которую имеет для него истинная всеобщность, открывающаяся ему в чем-то особенном. Так, «толстовщина» для Ленина есть широкое реальное явление, психология патриархального крестьянина, принадлежащего к самой глубоко лежащей формации общественной жизни в ее столкновении с неотразимой стихией буржуазной цивилизации. В этом столкновении все прошлое мира, и в нем же смутно видится тайна будущего. Эта объективная ситуация служит для Толстого зеркалом, в котором так или иначе отражаются все вопросы человеческой жизни. Объективная «толстовщина» русского мужика, трудящегося обывателя, солдата создала Толстого, вырвала его из традиционной социальной среды помещичьей жизни, и он мог стать зеркалом русской крестьянской революции только потому, что ее важная историческая сторона — «толстовщина» сложилась в нечто особенное, отражающееся в самом себе и потому созревшее для внешнего отражения.

Если говорить, таким образом, более точно, теория отражения предполагает два зеркала, из которых одно принадлежит самому объективному миру, является его собственной зеркальностью. То, что в данном случае перед нами не простые метафоры, показывает анализ форм стоимости в «Капитале» Маркса. Ильенков также часто ссылается на этот

пример. Анализ Маркса показывает, что простое уравнение, в котором соотносятся друг с другом на рынке товары, имеющие одинаковую стоимость, заключает в себе два полюса. Один из товаров выражает свою стоимость в другом, и этот другой служит только материалом для этого выражения стоимости. Он находится в эквивалентной форме, и если, допустим, это сюртук, выражающий стоимость определенного количества холста, то в этом отношении, как пишет Маркс, «сюртук значит больше, чем вне его, — подобно тому как многие люди в сюртуке с золотым шитьем значат больше, чем без него»[49]. В таких отношениях одно замещает другое, и реальное телесное бытие принимает на себя значение чего-то другого, так же, как в монархии, продолжает Маркс эту подспудную аналогию, величество принимает телесный вид короля, хотя оно является королем только потому, что все прочие относятся к нему как подданные. Так и для человека, замечает Маркс, не родившегося с зеркалом в руках и не являющегося по природе вещей последователем философии Фихте, с его «я семь я», его собственным зеркалом служит другой человек, во всей его особенной телесности. Что же касается формы стоимости, то она как исторически в развитии товарного обме-

[49] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 61.

на, так и логически переходит в форму всеобщую и, наконец, денежную, в которой ее товары по своей стоимости приравниваются к одному особенному товару, который в своей телесности, в естественной форме благородного металла становится зеркалом заключенного в них общественного отношения — равенства различных видов человеческого труда. И Маркс совершенно ясно выражает момент объективной зеркальности, или отражения, присущий экономическим процессам, которые он подвергает своему анализу. «Следовательно, таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественное свойство данных вещей, присущее им от природы; поэтому и общественные отношения производителей к совокупному труду представляются им находящимся вне их общественным отношением вещей»[50]. Что это зеркало криво и даже «иррационально», как пишет Маркс, что его можно сравнить с фантастическим отражением отношения между вещами в религии, что в таких явлениях само зеркало отчуждается от реальных всеобщностей, которые оно отражает, подобно тому как человек в сюр-

[50] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 82.

туке с золотым шитьем или король воплощает общественные силы отчужденно, как бы независимо от них, — это уже другой вопрос. Товарный и денежный фетишизм — явление особого исторического типа, хотя и существенное, но не имеющее характера всеобщего масштаба. В эквивалентном или зеркальном отношении отражение не обязательно должно так далеко разойтись с отражаемым. Мысль о том, что возможны такие реальные общности, которые не требуют для отражения своей общности отчужденного посредствующего звена, подобно власти римского императора или откровению религиозного спасителя мира, постоянно присутствует в Марксовом анализе законов товарного общества. Нам важен в уроках этого анализа тот факт, что Маркс не ходит вокруг да около своего предмета с фотографическим аппаратом, а предоставляет ему самому возможность высказать то, что у него на сердце. Здесь различные товары — железо, холст, пшеница и так далее — не только существуют, но как бы имеют собственную голову, в которой призрачно мерцает их отношение к золоту. «Хранителю товаров приходится поэтому одолжить им свой язык или навесить на них бумажные ярлыки, чтобы поведать внешнему миру их цены»[51]. Здесь холст сам рас-

[51] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 105.

сказывает о том, как он вступает в общение с другим товаром, с сюртуком. «Он только выражает свои мысли на единственно доступном ему языке, на товарном языке. Чтобы высказать, что труд в своем абстрактном свойстве человеческого труда образует его, холста, собственную стоимость, он говорит, что сюртук, поскольку он равнозначен ему и, следовательно, есть стоимость, состоит из того же самого труда, как и он, холст»[52]. И так далее, во множестве других примеров мы видим, что анализ Маркса есть исповедь товарного мира, что он заставляет сами предметы рассказывать об их отношениях, говорить своим языком, стремится найти те говорящие ситуации, в которых реальные всеобщности идут навстречу нашему сознанию и отражают самих себя. Поэтому* ум, привыкший к ходу мысли Маркса и Ленина, не может не согласиться с Ильенковым в его понимании «идеального» как объективного отношения, принадлежащего самому миру вокруг, вне нас. «Под «идеальностью» или «идеальным», — пишет Ильенков, — материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное — и строго фиксируемое — со-

---

[52] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 61.

* Здесь начало рукописи, опубликованной в журнале «Вопросы философии» (1984, № 10) под названием «Об идеальном и реальном».

отношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее — *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерностей этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях»[53]. Для более полного определения идеального этого недостаточно, но трижды важен первый шаг — столь непривычная для обыденного сознания мысль о принадлежности идеального миру объективных вещей и отношений, а не к формально-логическим или социально-психологическим явлениям сознания. Дело в том, что уже со времен Вильгельма Оккама и «новаторов» позднего средневековья принято относить идеальное к миру человеческого интеллекта и вообще субъективной жизни людей. Эта привычка оправдана отталкиванием от средневекового господства идеальных начал (слово «идеальное» возникло в позднеантичную эпоху как производное от платоновской «идеи») над материальным чувственным миром. Она неразрывно свя-

[53] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 17.

зана с признаваемой самим Гегелем прогрессивной ролью эмпиризма в науке и растущей гегемонией естествознания и техники над гуманитарной культурой. Поскольку это направление общественной мысли совсем не гарантирует от других видов идеализма и религиозных выводов и еще потому, что оно породило в наши дни много смешных эксцессов, полезно напомнить, что марксизм как мировоззрение не имеет ничего общего с теорией, отрицающей реальность всеобщего и сводящей бесконечность к потенциальному ряду, к очень большому числу. Напротив, исторически он вырос путем имманентной критики, путем отрицания классической немецкой философии, которая вернула некоторые права наследию Платона.

Обратившись к произведениям Эвальда Ильенкова, я вижу, что он, исходя из лучшей марксистской традиции, хотел яснее очертить такую систему взглядов современного материализма, которая исключала бы и редукцию сознания к определяющему его материальному бытию, и абстрактную противоположность сознания внешнему объекту. Чтобы оградить материалистическую философию от современных видов мнимонаучного скепсиса, тесно связанного с неполнотой эмпирической абстракции, нужно, как верно замечает Ильенков, научиться «проводить принципиальную границу»

в составе самих чувственно осязаемых, чувственно воспринимаемых «вещей» и «явлений». Нужно найти опорные точки среди трясины безразличного опыта, которые дают нам относительно законченное знание, моменты абсолютной истины, и которые можно в духе терминологии Бэкона назвать всеобщими инстанциями. Выход, предложенный Кантом, синтез самодостоверных всеобщностей рассудка и разума с фактами нашего опыта — слабый заменитель реального синтеза всеобщего и особенного в тех явлениях, которые можно назвать априорными фактами. Такие факты, значащие больше, чем они сами, представляющие в своей реальности всеобщее содержание множества других фактов, отражаясь в нашем сознании, придают ему тот имманентный, формальный закономерный характер, который делает его как бы независимым от нас самих, более достойным доверия, чем мы сами, чем-то как бы реально существующим. Напомню читателю мысль Добролюбова о том, что с подлинными образами художественной литературы нужно обращаться так же, как с фактами самой действительности. Там, где объективный мир, не теряя своей материально-чувственной природы, обретает субъективные предикаты, наша собственная внутренняя субъективность, увлеченная его могучим влиянием, сама обретает черты объективности. Эта

связь вещей привела Эвальда Ильенкова к исследованию понятия «идеального».

Он больше всего пишет о том, что идеальное — это не субъективное переживание, следующее за физиологическим процессом в нашем организме, и не тот логический процесс обработки чувственных данных опыта, неизвестно на каком основании присвоенный этому переживанию. Он говорит о том понимании идеального, которое не сводится к кантовскому противопоставлению талера в уме талеру в кармане. Критика этого знаменитого сравнения есть уже у Гегеля, который, разумеется, также понимал, что от прибавления воображаемых талеров к талерам действительным разбогатеть нельзя. Ильенков не раз ссылается на одно действительно интересное место из молодого Маркса, в котором речь идет о богах древности. Некогда Молох был властителем, Аполлон Дельфийский был действительной силой в жизни греков. «Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, и если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него — то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных». И Маркс прибавляет: «Действительные талеры имеют такое же существование, как вообража-

емые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей?»[54]

По мнению Ильенкова, подлинную природу этой аналогии Маркс раскрыл позднее на основе материалистического понимания природы и общества. Он показал ту роль, которую играет товарный фетишизм в жизни людей, включив тем самым в материальный процесс их жизни определенные формы сознания, «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы», без которых не могло бы осуществляться удивительное таинство товарных отношений между людьми, которые принимают в их глазах фантастическую форму отношений между вещами. Исторически закономерной аналогией к товарному фетишизму является любая самая примитивная религия. «Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук»[55]. Таким образом, речь идет об идеях-силах, по выражению одного французского писа-

---

[54] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 98.
[55] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 82.

теля, имеющих общественное содержание, которое воплощается в грубые формы телесного мира. Это воплощение всеобщего в особенном, начиная с человеческого труда и кончая созданиями культуры, и есть, по мнению Ильенкова, суть «идеального».

В этом пункте наши пути расходятся. Мне кажется, что это расхождение могло быть только временным и в основном оно объясняется тем, что работы Эвальда Ильенкова, посвященные проблеме идеального, при всей важности сделанных им шагов, не получили завершения, в котором многое было бы сказано иначе. Но так как мне хорошо известно, как упрощаются даже сильные мысли подражателями, мне хочется оградить главное в наследии Ильенкова от некоторых слабостей, расходящихся с основным направлением его идей. В объяснении понятия идеального у Ильенкова я вижу две разные мысли, которые плохо вяжутся друг с другом. Ему предстояло сделать еще один шаг, чтобы освободиться от этой двойственности, которая, возможно, объяснялась внешними обстоятельствами, условиями его полемики с противной стороной.

Одна мысль состоит в том, что идеальное не принадлежит только человеческой голове, но имеет объективное существование, так же как объективно существует его более широкая основа — всеобщее. Другая мысль состоит в том, что идеальное

существует не как сознание отдельного человека, а как сознание общественное, коллективное и притом воплощенное в предметах труда и культуры. Можно с полным убеждением сказать, что эти мысли не совпадают и даже прямо противоречат друг другу.

Наиболее часто встречающееся у Эвальда Ильенкова определение идеального гласит, что это «форма деятельности общественного человека». Деятельность эта состоит в том, что природная форма тел снимается трудовой деятельностью человека, и только в этом движении существует идеальное, идеальный образ вещи. «Непосредственно идеальное осуществляется в символе и через символ, то есть через внешнее, чувственно воспринимаемое, видимое или слышимое тело слова. Но данное тело, оставаясь самим собой, в то же время оказывается бытием другого тела и в качестве такового его «идеальным бытием», его значением, которое совершенно отлично от его непосредственно воспринимаемой ушами или глазами телесной формы»[56]. Таким образом рождается идеальное. Оно существует там, где одно тело, при всей его материальности, становится символом другого тела. Объективно в них ничего общего нет, настаивает

[56] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 193–194.

Ильенков, ссылаясь на пример слова как знака других вещей; общее же в них только то, что они являются продуктами человеческой практики, «формами деятельности общественного человека».

«Человек существует как человек, — пишет Ильенков, — как субъект деятельности, направленной на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он активно производит свою реальную жизнь в формах, созданных им самим, его собственным трудом. И труд, реальное преобразование окружающего мира и самого себя, совершающееся в общественно развитых и общественно узаконенных формах, как раз и есть тот процесс — совершенно независимо от мышления начинающийся и продолжающийся, — внутри которого в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, совершается идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира. Здесь — тайна идеального, и здесь же — ее разгадка»[57]. Приведенные слова содержат наиболее развернутую формулу идеального в трудах Ильенкова. Его энтузиазм по отношению к человеческому труду мне совершенно понятен, тем более что сам Ильенков как личность был вовсе

[57] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 194.

не кабинетным мыслителем, но человеком, умеющим сделать вещь, собрать и разобрать любое техническое приспособление.

И все же, все же... Талер в уме и талер в кармане не дают мне покоя. «Формы деятельности общественного человека» бывают разные, и прежде всего, как известно, следует отличать материальный труд от труда духовного. Конечно, и слово и сознание неотделимы от производительной деятельности людей, но сам Ильенков, оспаривая взгляд Богданова, утверждает, что, хотя дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп, а труд рабочего требует максимального напряжения сознания и воли; разница между талером в уме и талером в кармане здесь сохраняется. Сам Ильенков в другой работе подчеркивает, что духовный труд, «создающий *лишь идеальный* продукт и изменяющий *лишь общественное сознание* людей»[58], отличается от труда, создающего материальный продукт. Оспаривая взгляд А. Богданова, согласно которому общественное есть нечто среднее, в котором стирается противоположность между талером в уме и талером в кармане, он пишет, что разница между общественным бытием и общественным со-

---

[58] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 29.

знанием — между «материальным» и «идеальным», — которую впервые строго научно прочертили Маркс, Энгельс и Ленин, неустранима. «То, что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются — как извне действующая сила — индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по своему образу и подобию, еще никак не делает их *материальными* формами общественного *бытия*. Они были и остаются формами *общественного сознания*, — то есть *всецело идеальными формами*»[59].

Итак, путем алгебраических преобразований мы выяснили, что «форма деятельности общественного человека», именуемая идеальным, является формой общественного сознания. Общественный характер сознания, конечно, играет большую роль в истории человеческого рода, но с точки зрения основного вопроса философии, то есть отношения сознания к бытию, совершенно безразлично, идет ли речь о сознании отдельной личности или о сознании общества, коллективном сознании. Но если идеальное тождественно с сознанием (пусть это будет общественное сознание — все равно), то непо-

[59] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 30–31.

нятно, чем это отличается от распространенного взгляда на идеальное, который не без основания отвергает Эвальд Ильенков. Остается лишь предположить, что различие только в том, что идеальное признается воплощенным в материальные знаки или символы, начиная с языка и кончая художественной формой гончарного изделия. Это воплощение было бы тогда видовым отличием «идеальных образов». Однако не все воплощения относятся к этому виду. Материальный труд землекопа может быть сделан идеально, а духовный труд дирижера симфонического оркестра — халтурно. Нельзя, очевидно, пройти мимо этого оттенка, который вложила в понятие «идеальное» человеческая речь, и не зря. «В природе самой по себе, в том числе природе человека, как биологического существа, идеального нет»[60], — пишет Ильенков. Но так ли это? Если идеальное есть форма человеческой деятельности, то она существует также в природе, а не вне природы. И откуда бы человеческий труд мог извлечь нечто идеальное, если бы он не был полезной общественному человеку стилизацией процессов природы? Формы и отношения материальных вещей, которые человек берет за основу своей трудовой деятельности, сами по себе не вещество, а некоторые

[60] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 189.

пределы того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте. Но эти пределы реальны, принадлежат объективной реальности, и наше сознание или воля не могут их сдвинуть с места по произволу. Такими пределами являются идеальный газ, идеальный кристалл — реальные абстракции, к которым можно приближаться так же, как приближается к окружности многоугольник с бесконечно растущим числом сторон. Вся структура Вселенной, не только геометрическая, но и всякая иная, опирается на нормы или образцы, достигнуть которых можно только через бесконечное приближение. Бесконечность, как таковую, никто не видел, не слышал и не обонял, однако без ее реального присутствия не обходится наше сознание даже на уровне чувственных качеств. Если в элементарной природе норма может казаться конструкцией нашего интеллекта, то в более конкретных областях, как биология, всеобщие нормы более тесно смыкаются с особенными видами существования. Этот момент и хотят выразить понятием таксономии. Что же касается человека, то, по словам Энгельса, он еще только должен создать нормальные условия своего существования. Вот вам и общественный идеал. Словом, идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии и в сознании, оно есть и в обществе и в природе, или же его нет нигде.

Ильенкова, кажется, обвиняли в гегельянстве. Знакомое обвинение и, разумеется, несправедливое. Но если уж идти навстречу опасности, давайте пойдем до конца. Что такое идеал? Действительное в его высшей истине, отвечает Гегель. Или действительность, соответствующая своему понятию. Это звучит, конечно, идеалистически, и действительно для Гегеля понятие, подобно идее в целом, ступенью которой оно является, образует как бы внутреннюю сторону материального существования. Но сделайте то, что сделал Ленин, — прочтите гегелевскую категорию идеального материалистически, и у вас получится: все в мире повторяется, воспроизводит себя, заворачивается на себя, образуя самостоятельный цикл, — все, даже болезнь. Элемент тождества с самим собой входит в понятие диалектического развития. Разве нельзя сказать, что в коммунизме общество находит соответствующую ему форму существования, становится обществом в собственном смысле слова, то есть соответствующим своему понятию? Разве нельзя требовать от человека, чтобы он соответствовал своему понятию? Разве это идеализм? Конечно, всякое тождество с самим собой есть вместе с тем и не тождество. Абстрактно говоря, оно осуществляется лишь в пределе, но эти пределы не простые конструкции нашего ума, и легче сдвинуть с места гору, чем один из них. Таким обра-

зом, идеальное становится условием истинного, одним из полюсов истины, о котором забывает всякий номинализм, эмпиризм, позитивизм, «логический», «критический» и всякий другой.

В одном недостаточно ясном месте из школьной записи «Метафизики» Аристотеля сказано что «ложное и истинное не находятся в вещах»[61]. И хотя многие другие места у Аристотеля противоречат этому взгляду, в эпоху установления философских формул, в средневековой схоластике истина определялась обычно как соответствие, равенство, адекватность интеллекта и вещи (впрочем, в более ранней, «реалистической» схоластике было и понятие veritas rei — истинности самой вещи). Когда традиция номинализма в качестве взгляда, соответствующего Новому времени и отвергающего иллюзии Средних веков, прочно вошла в английскую философию, понятие истины приобрело субъективный и условный характер, связанный с человеческой речью. Так, Гоббс, с его обычной прямотой твердо говорит: лишь то, что высказано, а не самые вещи, может быть истинным. Все остальное, с его точки зрения, пережиток темной старины. Болтовней и детским лепетом называет он рассуждения о том, идентичны ли понятия: «вещь» и «истинная вещь», ибо

[61] Аристотель. Соч., т. 1. М., 1975, с. 186.

кто не знает, что такие выражения, как «человек» и «истинный человек», означают одно и то же. Всем своим истинным познаниям, по мнению Гоббса, мы обязаны нашей речи в случае правильного понимания словесных выражений. Из этого понимания истины вытекает мутный поток всяческого скептицизма вплоть до современных теорий, выражающих старые мотивы идеалистической философии в новой форме изучения функции языка.

Между тем тезис о том, что истинность есть свойство мысли и языка, а не самих вещей, вовсе не так достоверен. «Не потому ты бледен, — говорит Аристотель в другом месте «Метафизики», — что мы правильно считаем тебя бледным, а наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду»[62]. Но бледен ли ты на самом деле? Мы утверждаем это, опираясь на молчаливо допускаемое существование некоторой нормы бледности. Энгельс приводит другой пример: юристы долго спорили о том, с какого времени уничтожение плода в чреве матери является убийством человека. Вопрос, конечно, не так прост ввиду противоречивости самого предмета. Но нельзя отрицать, что он может быть решен только на основании какого-то порога человечности. До этого момента

[62] Аристотель. Соч., т. 1, с. 250.

в чреве матери существовало нечто, но было ли это нечто «истинный человек», требуется установить. Другими словами, истинное познание есть познание истины. Вспомните верную формулу аристотелевской схоластики, согласно которой ничто не может быть познано, если оно не достигло актуального состояния. В этом, может быть, кроется объяснение того известного феномена современной физики, в котором принято видеть доказательство неподчинения микрочастиц законам нашего вещественного мира и априори научных инструментов, определяющих познание на этом уровне. В самом деле, ведь речь идет не о вещах нашего макромира или, точнее, медиамира, детищем и отражением которого является интеллект ученого. Эта элементарная протоматерия еще не достигла звания вещи, а потому и не подчиняется законам «истинных вещей» и может быть познана только косвенно через них. Ибо, как уже говорилось выше, истинное познание есть познание истинного. Впрочем, я не настаиваю на своем объяснении, так как, по известной поговорке, «не в свои сани не садись».

В одном прекрасном месте из «Малой логики» Гегеля мы читаем: «Под истиной понимают прежде всего то, что я *знаю*, как нечто *существует*. Это, однако, истина лишь по отношению к сознанию, или формальная истина, это — голая правильность.

Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием. Об этом-то более глубоком смысле истины идет речь, когда говорят об *истинном* государстве или об *истинном* произведении искусства. Эти предметы *истинны*, когда они суть то, чем они *должны быть*, т. е. когда их реальность соответствует их понятию. Понимаемое таким образом неистинное есть то же самое, что обычно называют также плохим. Плохой человек есть неистинный человек, т. е. человек, который не ведет себя согласно своему понятию или своему назначению. Однако совсем без тождества [понятия][63] и реальности ничто не может существовать. Даже плохое и неистинное *есть* лишь постольку, поскольку их реальность каким-то образом и в какой-то мере соответствует их понятию. Насквозь плохое или неприемлемое для понятия есть именно поэтому нечто распадающееся в самом себе»[64].

В настоящее время, например, в истории искусства преобладает мысль о равенстве всех эпох и стилей.

---

[63] В цитируемом русском издании «Малой логики» Гегеля (М., 1975) приводимое здесь слово «понятие» отсутствует, но есть в оригинале [*прим. сост.*].

[64] Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975, с. 401.

Мысль о том, что некоторые из них могут быть «плохими», отвергается как устаревшая, на том основании, что она опиралась на понятие нормы или идеала. Однако при всем релятивизме подобного отрицания нормы отнесение того или другого факта к истории искусства предполагает какой-то порог художественности, то есть норму «истинной вещи», принадлежащую самой реальности. Допустим, что мы, согласно господствующей в настоящее время моде, выдвинем на первый план те явления искусства, которые прежде относили к «плохим» — все несовершенное, неправильное, дисгармоничное, неясное, мистическое, — перед нами все-таки будет определенная система ориентации, опирающаяся на свои нормы, на парадоксы художественной истины. Современный номинализм, распространенный во всех областях научного исследования и мышления, хочет оставить человека в страшном мире, по ту сторону истины, добра и красоты, мире, безразличном ко всему идеальному, в который он заброшен чудовищной судьбой. К этому мрачному открытию он может прибавить только собственное логическое мастерство в достижении «соответствия интеллекта и вещи» или какие-нибудь условные «идеальные типы» и «ценности».

Я настолько уверен в том, что Ильенков прекрасно понимал это положение вещей и относился к подобному «стереотипу» с полным презрением,

что, в сущности, защищаю его же собственный взгляд от некоторой, может быть, непоследовательности. В своей книге «Диалектическая логика» он говорит: «Отдельный индивид лишь постольку является человеком в точном и строгом смысле слова, поскольку он реализует — и именно своей индивидуальностью — ту или иную совокупность исторически развившихся способностей (специфически человеческих способов жизнедеятельности), тот или иной фрагмент до и независимо от него оформившейся культуры, усваиваемой им в процессе воспитания (становления человеком). С такой точки зрения человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, то есть всеобщего в человеке»[65]. Прекрасно, но значит, существует р е а л и з а ц и я «всеобщего в человеке», а если так, то есть и порог этой реализации, отвечающий определенной норме «истинного человека», или идеалу человека. Хочет этого наша мысль или не хочет, но она не может обойтись без таких образцов реализации всеобщего. Мы называем кого-нибудь «истинным другом» или «истинным патриотом», имея в виду, что они представляют собой реализацию определенного perfectio*

[65] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 260–261.

* Совершенство (*лат.*)

или идеала, в отличие от ложных друзей и мнимых патриотов, или по крайней мере не выраженных достаточно характерно, прегнантно, неясных, смутных, не дошедших до порога данной всеобщности. Я называю Ильенкова истинным человеком мысли, прекрасно зная, что есть много не истинных, способных только на пустые философские фразы и ужимки, хотя они также существуют в реальном мире, имея в голове определенное количество серого вещества, имея сердце и почки, диплом и должность. Во времена Белинского, Герцена, Бакунина было принято думать, что некоторые общественные учреждения, не только реальные, но и способные питаться живой кровью, на самом деле ведут призрачное существование. Так и люди бывают — люди-призраки, люди-трава... Это не было ни идеализмом, ни простой метафорой, а выражением глубокой мысли, согласно которой есть истинное бытие, которое реализуется в развитии, и есть реально существующий, но ложный и осужденный мир. Только опираясь на эту мысль, Герцен мог сказать о героях четырнадцатого декабря, что это были какие-то богатыри, кованные из чистой стали с головы до ног, воины-сподвижники, вышедшие сознательно на явную гибель, чтобы разбудить к новой жизни молодое поколение и очистить детей, рожденных в среде палачества и раболепия. Да, это были люди!

Никто не говорит, что в мире господствует идеальное начало — это было бы и глупо и ложно. Но можно сказать, что идеальное является признаком истинного бытия материального. Вот почему Ленин говорит, что «различие идеального от материального тоже не безусловно, не ueberschwenglich, не чрезмерно»[66]. Надо ли полагать, что это относится только к общественной природе человека? Разумеется, нет. Мы увидим в дальнейшем, что и сам Ильенков так не думает.

Ленина пленила мысль Гегеля, мысль о «превращении идеального в реальное». В своем конспекте «Науки логики» он назвал ее глубокой. Гегель говорит об этом переходе как переходе «от абстракции к конкретному наличному бытию», непонятному с точки зрения рассудка, уже в так называемой Гейдельбергской энциклопедии 1817 г., приводя, между прочим, следующий пример: «Сам по себе кирпич не убивает человека, а производит это действие лишь благодаря достигнутой им скорости, т. е. человека убивают пространство и время»[67]. В самом деле, пространство и время не вещество, но и не формы созерцания нашего субъекта, вне которых он не может воспринять что-нибудь ре-

[66] В.И. Ленин. ПСС, изд. пятое, т. 29, с. 104.
[67] Гегель. Соч., т. 2. М. – Л., 1934, с. 58.

альное. Если этот последний вывод неверен, как с полным основанием утверждает материалистическая философия, то пространство и время суть формы бытия самой объективной реальности, данной нам в ощущениях. Э. В. Ильенков утверждает, что допускать присутствие идеального в природе — это идеализм, идеализм Гегеля или даже Платона. Но мне кажется, что в данном случае он не решился отвергнуть пугало обыденного и даже обывательского рассудка. Такие остановки в пути бывали и у других философских умов, даже славнейших между ними. Ведь признает же он «всеобщее» объективной категорией, присущей и природе и обществу, а идеальное есть только определенная форма выражения всеобщего. Идеализм состоит не в том, что допускается независимое от человека существование этих категорий, он состоит в том, что материя рассматривается как нечто безнадежно разбитое на конечные части, лишенные цельности, а потому в принципе лишенное идеального и всеобщего. Если у Гегеля это не совсем так, то перед нами разумное зерно его философии, а не идеализм ее. Сам Э. Ильенков пишет об «идеальности» как аспекте культуры: «По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обме-

на веществ в собственном органическом теле индивида»[68]. Если идеальное в аспекте культуры так же объективно, как Луна, то непонятно, почему оно не может быть так же объективно на самой Луне, где, как известно, никакой культуры нет. Впрочем, идеальное в аспекте культуры не так объективно, как Луна, но об этом ниже.

Как уже было сказано, основная мысль Эвальда Ильенкова состоит именно в объективности логических категорий в широком смысле слова, то есть всех категорий всеобщего, принадлежащих самой материи. В его произведениях эта мысль не только безукоризненно верна, но и хорошо обоснована. И он совершенно справедливо пишет, что философствующему обывателю нечего кичиться превосходством своего трезвого ума над «мистическими конструкциями Платона и Гегеля». Другая мысль, которая не представляется мне столь убедительной, состоит в том, что идеальное есть синоним общественного, или даже просто общественное сознание, и в этом смысле противостоит и сознанию индивидуальному, и материальной природе. Хотя Ильенков настаивает на этом определении идеального, в действительности он хочет ска-

---

[68] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 72.

зать совсем другое. Мы убедимся в этом, если откроем его книгу «Об идолах и идеалах», в которой роль последнего камня, замыкающего всю конструкцию, играет пример «изопериметрической теоремы» Декарта. Она гласит, что по сравнению с другими геометрическими фигурами, равными по площади, круг имеет наименьший периметр. Декарт выводит эту теорему на основании таблицы, в которой приведены десять фигур. Современный математик Пойа утверждает, что теорема Декарта не может быть справедливой для всех возможных геометрических фигур на основе анализа приведенных десяти. Это пример незаконченной индукции, ибо всегда неизвестно, что окажется в одиннадцатом или каком-нибудь другом случае. Тем не менее мы убеждены в том, что изопериметрическая теорема имеет всеобщее значение, относится ко всем возможным фигурам. В других случаях мы не так легковерны. «В чем же отличие от случая круга? — спрашивает Пойа. — Мы *расположены* в пользу круга. Круг — наиболее совершенная фигура; мы охотно верим, что вместе с другими своими совершенствами круг для данной площади имеет наименьший периметр. Индуктивный аргумент, высказанный Декартом, кажется таким убедительным, потому что он подтверждает предположение, правдоподобное с самого начала». И автор ссыла-

ется на Данте, который вслед за Платоном называл круг «совершеннейшей», «прекраснейшей» и «благороднейшей» фигурой. Но еще более мы расположены к шару, который тот же Платон считал еще прекраснее. Однако Пойа, видимо, не принимает мысль о том, что это «расположение» вытекает из априорных условий нашего субъекта, он скорее склонен думать, что сама природа расположена в пользу шара, ведь дождевые капли, мыльные пузыри, Солнце, Луна, Земля, планеты шарообразны или почти шарообразны. Обыкновенный кот, шутит Пойа, тоже может научить нас изопериметрической теореме: готовясь в холодную ночь ко сну, он поджимает лапы, свертывается и таким образом делает свое тело насколько возможно шарообразным, чтобы так сохранить тепло, сделать минимальным выделение его через поверхность своего тела. «Кот, не имеющий ни малейшего намерения уменьшить свой объем, пытается уменьшать свою поверхность... По-видимому, он имеет некоторое знакомство с изопериметрической теоремой»[69]. Теорема эта осталась загадкой и в наши дни.

Ильенков решительно отвергает возможность решить эту загадку посредством принятия того, что

[69] Д. Пойа. Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1975, с. 187.

сама природа «расположена» к форме шара, не потому ли, что он — нечто вроде цели (или идеала), к которой тяготеют другие природные формы? Здесь можно было бы заметить, что идеал и цель — это два понятия, не всегда покрывающие друг друга. Но здесь ясно видно, чего опасался Ильенков, говоря о недопустимости распространять категорию идеального на природу. Он боялся возрождения телеологии, старой религиозной идеи о том, что природа стремится к поставленной этому миру свыше цели. Конечно, в природе за пределами высших этажей органического мира целей нет (хотя у Энгельса были некоторые оговорки к слишком абстрактному отрицанию телеологии). Но мысль о том, что шар, как, впрочем, и некоторые другие правильные геометрические фигуры, к которым мы «расположены», это «естественный предел», к которому стремится сама природа, более рациональна. Стремится же природа к «естественным пределам» как идеальный газ или идеальная жидкость, которые едва ли можно считать априорными условностями в духе кантианства! Э. В. Ильенков хочет решить эту загадку посредством «материалистической эстетики». Расположение к «прекраснейшим фигурам» Платона, Данте и Кеплера коренится в нашем воображении, развитом в процессе предметно-практической деятельности общественного человека и связываю-

щем в себе ощущение целесообразности с красотой. Этот субъективный критерий правильности своих действий воображение переносит на природу, еще не обработанную трудом человека, на природу, не заключающую в себе, следовательно, никаких целей. Под влиянием культурно развитого, свободного воображения интуиция схватывает любой предмет «под формой целесообразности». В этом случае получилось бы что-то похожее на распространенную теорию о проецировании неких «эстетических качеств», имеющих чисто общественное происхождение, на объекты природы. Такой взгляд имеет, может быть, небольшое преимущество по сравнению с наивным пониманием прекрасного как вещественного свойства предметов, изучаемого физикой и химией. Но за вычетом этого копеечного преимущества у нас осталось бы что-то вроде узаконенного антропоморфизма. Ильенков, конечно, не может принять этот взгляд, и вот какой поворот он придает своему исходному положению: «Реальная «антропоморфизация природы», то есть придание природе «человеческих норм», — это вовсе не дело фантазии. Такова просто-напросто суть труда, суть производства материальных условий человеческой жизни. Изменяя природу сообразно своим целям, человек и очеловечивает ее. В этом смысле слова ничего дурного «антропоморфиза-

ция» собой — само собой ясно — не представляет. Такая «антропоморфизация» как раз и раскрывает перед человеком суть природных явлений, тех самых явлений, которые он вовлек в процесс производства, превратил в материал, из коего строится предметное тело цивилизации, «неорганическое тело человека»[70].

Итак, человек вправе проявлять свое расположение к шару и кругу, прекраснейшим фигурам Платона, ибо тем самым он раскрывает «суть природных явлений». Это уже недалеко от убеждения в том, что природе свойственны некоторые «естественные пределы». Но остается еще природа, не вовлеченная в этот процесс. Ее, пишет Э. В. Ильенков, мы тоже имеем право понимать по-человечески, ибо «только практика человека (то есть «очеловечивание» природы) способна доказать всеобщность определений, отделить всеобщие (то есть и за пределами практики значимые) определения природы — от тех определений, которыми они обязана человеку, т. е. от специфически человеческих, человеком привнесенных определений и форм»[71]. Все эти определения «проверяются на всеобщность». Каков же результат этой проверки? В ряде последо-

---

[70] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 258.
[71] Там же.

вательных рассуждений Э. Ильенков доказывает, что очеловечивание природы ведет к раскрытию «определений природы самой по себе», с чем невозможно не согласиться. «Еще иначе: под формой красоты схватывается «естественная» мера вещи – та самая мера, которая в «естественном виде», то есть в самой по себе природе, никогда не выступает в чистом выражении, во всей ее незамутненности», а выступает только в результате деятельности человека, в реторте цивилизации, то есть в «искусственно созданной» природе.

Я опускаю подробности, характерные для хода мысли Ильенкова, но не имеющие принципиального значения, и перехожу к выводу. Ильенков пишет: «Чистых», то есть собственных, форм вещей в составе мироздания бесконечно много. Даже слово «много» здесь излишне. Поэтому безгранична и область «красоты», многообразие ее форм и мер. Вещь может быть и симметричной и несимметричной — и все-таки «красивой». Важно одно — чтобы в ней воспринималась и наличествовала «чистая», то есть собственная, не искаженная внешними по отношению к ней воздействиями, форма и мера данной вещи...»[72]. Теперь вернемся к проблеме расположенности нашего сознания

[72] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 260.

и самой природы к определенным геометрическим формам. «В этом же, — пишет Ильенков, — между прочим, секрет и «самоочевидности» геометрических аксиом и тех форм, о которых мы говорили выше (круга и шара)»[73].

Сказать, что в природе есть идеальное в виде «естественных пределов», или сказать, что в ней каждая вещь имеет свою собственную «форму и меру», по-моему, одно и то же. Мысль о том, что процесс исторической чувственно-предметной практики людей раскрывает в природе ее «чистые», не замутненные всякой случайностью объективные формы, есть мысль верная, но она совершенно не вяжется с другой мыслью, согласно которой идеальное присуще только человеческому миру. Историческая практика людей — путь к сердцу природы, и в этом смысле человек есть объективная мера вещей, или мера всех мер. Наше эстетическое чувство, конечно, родственно в известной части геометрическому воображению, хотя и не тождественно с чувством правильности. Оно так же, как геометрическое чувство, расположено к тому, к чему расположена сама природа. А что природа расположена к известным предельным формам, подтверждается опытом современной науки, которая, даже не помня о некогда бывших

[73] Э.В. Ильенков. Искусство и коммунистический идеал, с. 260.

Платоне и Аристотеле и не употребляя таких страшных слов, как «совершенство», perfectio средневековой мысли, отдает дань «идеальному» при каждой классификации родов и видов. Совершенно безразлично назвать что-нибудь законченным в своем роде, «совершенным», teleion Аристотеля, или назвать это негибридным, недефектным примером определенной «таксономической категории». Для того чтобы эта категория не была эмпирической абстракцией, не имеющей подлинной всеобщности, любой науке, будь это ботаника, зоология или лингвистика, все равно необходимо иметь в каждом типе свой образец, эквивалентную форму, реальную «парадигму», с которой можно было бы сравнивать всех претендентов на определенную «таксономическую категорию», точнее говоря, определить ее на основании саморазвития данного вида, подобно тому, как у Маркса форма стоимости, эквивалентная форма простого тождества стоимости двух товаров, развивается в форму всеобщую, а затем и денежную. Объясняя различные оттенки слова teleion, Аристотель указывает на то, что положительное начало, заложенное в этом определении, в силу внутреннего противоречия приписывается нами к отрицательному, которое таким образом становится положительной, хотя и отрицательной величиной. Например, врачеватель или флейтист совершенны, когда

по виду их искусства они не терпят в нем никакого недостатка, но, «употребляя это выражение в переносном смысле и применительно к дурному, мы говорим о законченном доносчике и законченном воре, раз мы называем их хорошими, например: хорошим вором и хорошим доносчиком»[74]. Отсюда следует то, что впоследствии было сказано и Гегелем, — есть некоторое преимущество за положительным, ибо и отрицание есть нечто реальное утвердительное — даже плохой человек является в своем роде истинным человеком, в противном случае он уже совсем не человек. Словом, как пишет Ильенков, каждый предмет имеет свою собственную форму и меру, которую нужно понять в ее «чистом» виде. Но это не означает полного релятивизма, равноправия хорошего и дурного. Все хорошо в своем роде, но роды бывают разные, сказал однажды Н. Г. Чернышевский, прошедший хорошую семинарскую школу и знавший Аристотеля. «Лучше маленькая рыбка, чем большой таракан», — гласит поговорка (говорящая, разумеется, лишь о том, что нужно человеку). Круглый дурак — это совершенство, но лучше, пожалуй, в этом деле не достигнуть совершенства круга, быть гибридом чего-то лучшего. А что такое «лучше» или «хуже»? Эти слова выражают пре-

[74] Аристотель. Соч., т. 1, с. 169.

имущество положительного и предполагают, конечно, некоторую иерархию добра, которую мы допускаем, хотя над ней вовсе не задумываемся.

Когда речь идет о более абстрактных уровнях материального бытия, изучаемых, например, физикой, положительный знак можно превратить в отрицательный, и наоборот, меняя соответственно всю терминологию, например, в теории электричества. Но при переходе к более конкретным областям это уже не так. Когда мы говорим об эволюции видов, о прогрессе в обществе, то при всей диалектике утрат и приобретений восхождение к более высоким ступеням положительного, нормального, доброго здесь есть. Разумеется, речь идет о добре не в моральном или, если хотите, не только в моральном смысле, а в том объективном значении, которое оно имело у древних, особенно у Платона и мегарца Эвклида, сочетавшего учение Сократа с великим бытием Парменида. Существует, утверждал он, одно только «благо», называемое разными именами[75]. Приблизительно то же самое говорит, как известно, и Платон. В силу религиозного истолкования, которое получила идея добра в средневековых мировых религиях, мы относимся к ней с не-

[75] См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 137.

которой оправданной осторожностью — ведь мы давно уже привыкли к шибко научному мышлению и относимся к таким воспоминаниям прошлого по крайней мере снисходительно. Но возьмите то же самое, как говорит Эвклид-мегарец, под другим названием. Для того чтобы что-нибудь стало определенным бытием, например хотя бы болезнь, нужно, чтобы она прошла известный цикл самоутверждения, или, иначе говоря, нужно, чтобы общее движение фактов приняло, как это всегда бывает, наиболее вероятное направление. Нужно, чтобы природа данной ситуации соблаговолила, сочла за благо открыть семафор болезни. Моряки говорят, что для того, чтобы войти в гавань или выйти из нее, нужно получить «добро». Такое «добро» должна получить и болезнь, для того чтобы переступить порог реальности. Конечно, болезнь есть добро в весьма противоречивой и даже обратной форме, но это уже другой вопрос — является ведь производство нервно-паралитического газа, убивающего человека, производством потребительной ценности или стоимости, Gebrauchswert. Так надо понимать и средневековую формулу: сколько же есть во всем добра, столько и существования. Это повторение знаменитого места из «Государства» Платона: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и сущест-

вование...»[76] К этому, правда, у Платона присоединяется другая мысль — благо находится за пределами существования, превышая его достоинством и силой. Это уже идеализм в полном смысле этого слова. Но Платон-художник чувствует необходимость ослабить высокопарность этого логического подъема шуткой и заставляет участника беседы Главкона воскликнуть: «Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!»

Таким образом, при всей критике идеализма, равно опасного у Платона, Аристотеля и Гегеля, нельзя не согласиться с ними в том, что в мире, отражением которого является наша мысль, есть некое «расположение» к положительному. Это и хотел сказать Платон, утверждая, что бытие обусловлено благом. Разумеется, в онтологическом смысле этого слова, не только в смысле полезности для человека или в смысле общественного и нравственного добра. Есть порог реальности, который должно перешагнуть всякое определенное бытие, поскольку оно не является чистой абстракцией, то есть небытием. Этого оно достигает в процессе повторения, воспроизводства, равенства самому себе, создающего норму данного качества или рода, или, если хотите, «таксономической категории». До этого порога не-

---

[76] Платон. Соч., М., 1971, т. 3, ч. 1, с. 317.

что физически существует, но оно еще не имеет конкретности истинного бытия, имеющего «добро» объективного мира на реализацию, адекватную своей норме. Как таковая она и воспринимается нашим сознанием, познается умом, который может с доверием примкнуть к действительности там, где она идет ему навстречу. Что-нибудь должно стать настолько выпуклым, настолько классическим в своем роде (подобно капитализму в Англии XIX в.), чтобы оно могло само по себе, без насилия над материалом, запечатлеть свою адекватную форму в соответствующем ей сознании. Говоря о своем диалектическом методе, Маркс подчеркивает, что в нем отражается сама «жизнь материала», не «материал» как аморфное, безличное существование, а именно жизнь его, его высшая действительность. Категория жизни принадлежит онтологии объективного мира, как мира природы, так и мира исторического. Отсюда такие понятия, как разум или истина, добро и красота, имеющие объективное содержание. Без этих старомодных положительных критериев не обходится ни одна человеческая мысль, даже та, которая отрицает их объективное, независимое от наших условностей присутствие в мире.

Конечно, кроме идеального в прямом смысле слова существуют и его противоречивые формы, его

парадоксы и обратные движения, разрушительные и демонические силы. И в природе и в обществе — целая вакханалия неразумного, жестокого, уродливого. Но безразличия нет. Вот чего нет! Природа физическая, как и общественная, не по ту сторону этих измерений, этих параметров, этих предикатов. Все в ней вопрос и ответ, как верно сказал Вольтер.

«Не идеально», что самка поедает самца (например, у скорпиона, после того как он выполнил свою функцию и оплодотворил ее). Да, это не идеально! А то, что всемирная цивилизация развивается посредством оргии военной промышленности, это идеально? А ракетное оружие в руках дикаря — это идеально? Если бы Господь Бог спросил меня, сказал Альфонс Великий, я посоветовал бы ему что-нибудь лучшее. Что делать? Поведение самки скорпиона есть своеобразный акт осуществления своей миссии, и, если хотите, это идеальность скорпионов, относительная и противоречивая, но в принципе такая же, как роковая воля Цезаря, Атиллы и Чингисхана. Это, наконец, печальный опыт ступеней бытия, через которые проходят солнечные системы, биологические виды, цивилизации. Идеальное в мире есть, но входит оно не через парадную дверь. Любовь скорпионов предвещает Ромео и Джульетту.

Примат положительного существует во всем. Истина не только в соответствии нашего ума внеш-

нему предмету, она и в адекватности этого предмета самому себе. Правда, и здесь дело обстоит не так просто. Нет ни бога, ни черта, но козни дьявольские более ощутимы в этом реальном мире, как всякому известно. Если существует «скучная бесконечность», по выражению Гегеля, то существует и скучная идеальность. Один из корреспондентов «Романа в письмах» Пушкина придумал стихотворную надпись к портрету женщины:

Глупа как истина,
Скучна как совершенство.

Известно, что идеальные образы плохо даются поэзии, ад Дайте больше задевает наше воображение, чем рай — разница очень значительная. Ideele — значит умственное, головное, невещественное. Когда во второй половине XVIII в. в немецкой литературе получили большое распространение слова «идеал», «идеальное», понадобился другой философский термин для обозначения того, что принадлежит к идеям, в отличие от реального мира. Уже в «Идеях к философии природы» 1797 г. Шеллинг применяет контрарные определения ideal и Ideell. Они встречаются и в других его сочинениях, но лучше всего, пожалуй, природа этой противоположности выясняется в «Лекциях о методе академических занятий»,

в разделе, посвященном философии искусства. Здесь «сущее в идеях» (das Ideelle) объясняется как «высшее отражение сущего в реальности» (des Reellen). Философия есть рефлекс того, что в художнике существует как нечто реальное[77]. Эту терминологию воспринял и Гегель, а от него она перешла в экономический анализ Маркса. В русском языке, к сожалению, нет двух слов для передачи понятий Ideal и Ideell. В буквальном смысле вернее всего было бы перевести Ideelle словом «идейное», но это слово приобрело совершенно другой смысл, а сказать «сущее в идеях» было бы уже пересказом содержания, а не переводом термина Ideelle. Так и получилось, что в русской марксистской литературе Марксово Ideelle переводится как «идеальное», а имеются в виду идеи нашей головы, нечто умственное, относящееся к сознанию. Все прекрасные цитаты, приведенные Эвальдом Ильенковым для обоснования своего тезиса, имеют в виду не идеальное, а принадлежащее к содержанию человеческой мысли, которое может быть как идеальным, так и совсем не идеальным. Везде в таких цитатах у Маркса стоит не Ideale, а Ideelle. Этим я не хочу сказать, что Ильенков не обращался к немецкому тексту «Капитала». Это не так. Он однажды даже упо-

[77] F. W. J. Schelling. Werke. Auswahl in drei Baenden. Zweiter Band. Leipzig, 1907, S. 678.

минает различие двух терминов, Ideelle и Ideale, ссылаясь на то, что в русских переводах Гегеля термин Ideelle передается как «идеализированное». Но странным образом это не связывается у него с проблемой идеального в собственном смысле слова. Что касается перевода «идеализированное», то его нельзя назвать удачным.

Из сказанного нельзя сделать вывод, что, с точки зрения Гегеля, «сущее в идеях» есть только головное, имеющее отношение к человеческому сознанию. Это не так, ибо то, что существует как содержание человеческой мысли, даже не достигая статуса истины как отражения истинного бытия, все же имеет соответствующую ему объективную реальность. Под Ideelle Гегель имеет в виду то, что существует, так сказать, в плане развития, но еще не определилось, не является самобытием, но существует для ума. Так, поясняя значение этого термина в «Малой логике», Гегель пишет, что растение развивается из своего зародыша и последний содержит внутри себя уже все растение, но ideell, так сказать, по идее, а не в виде каких-то маленьких готовых частей[78]. Таким образом, здесь речь идет о предвосхищении будущего развития определенной реальности. Это предвосхи-

[78] Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975, с. 343.

щение, по идее, уже налицо, но реально не существует. Чтобы отметить невыгодное отличие такой идеальности от полного развития зародыша в растении, адекватного своему понятию, то есть от идеального в собственном смысле слова, Гегель употребляет термин ideell[79]. И он, утверждая, что идеальность есть истина конечного, отвергает вместе с тем такую идеальность, которая как бы существует рядом с конечным. Это рассудочно бесконечное «само есть одно из двух конечных, есть неистинное, *идеальное* (ein ideelles)»[80]. На том, что истину бытия как идеальное, то есть соответствующее самому себе или своему понятию, следует отличать от того, что не достигло этого уровня, хотя доступно рассудку, воображающему себя средоточием идеального, построено у Гегеля многое. Но и у Маркса также два уровня — Ideale и Ideelle — различаются строго и различаются в самой действительности. Мы это сейчас увидим.

Тайна идеального, как и ее разгадка, пишет Ильенков, заключается в процессе труда, реального преобразования окружающего мира и самого чело-

---

[79] В оригинале — in ideeller Weise; в соответствующем томе Собр. соч. Гегеля (изд. Глокнера, 1929), находящегося в библиотеке М.А. Лифшица, это выражение подчеркнуто Михаилом Александровичем [*прим. сост.*].

[80] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1, с.236.

века. «Чтобы сделать понятнее как суть этой тайны, так и способ, которым ее разрешил Маркс, проанализируем типичнейший случай идеализации действительности, или акт рождения идеального — политико-экономический феномен цены»[81]. Товар имеет определенную телесную форму, но форма стоимости, которая принадлежит ему в обществе, есть нечто отличное от чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, это, подчеркивает Ильенков словами Маркса, «форма лишь идеальная», она есть отношение стоимости двух товаров в третьем товаре, каким являются деньги, например золото. Золото по природе не есть деньги, но в процессе обращения оно непосредственно оказывается формой существования и движения «чего-то другого», представляет и замещает это «другое». Будучи общей мерой стоимости реально обмениваемых товаров, этот посредник «телесно в обмен не вступает», но в акте обмена участвует «идеально». Но тем самым он превращается в символ, именно в символ общественных отношений между людьми. Реальный продукт становится «идеальным образом другого продукта». Это идеальное бытие не сводится к субъективно-психическому феномену или символу, не имеющему объективного содержания. В под-

[81] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с.194.

тверждение своего изложения тайны идеального как объективно-общественного Ильенков приводит цитаты из Маркса. В принятых русских переводах этих текстов везде действительно мы встречаем слово «идеальное», но в оригинале стоит не Ideal, а Ideell[82].

Во всем этом есть часть истины, и я не сомневаюсь в том, что общий смысл первых глав «Капитала» изложен здесь достаточно верно. Но Ильенков, к сожалению, не заметил, что тайна идеального для Маркса кроется в другом. Ведь тот механизм «идеального полагания, или полагания реального продукта как идеального образа другого продукта», который с таким вниманием к своим источникам изложил нам автор «Диалектической логики», вызывает у Маркса, при всей его научной объективности, не восторг, а скорее отвращение. Действительно, товарная форма и ее производная — форма денежная — является посредником, зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда, но отражает его таким образом, что «нелепость» этой формы бьет в глаза. И Маркс в известном смысле ставит выше ирраци-

[82] Э.В. Ильенкову это было известно, как видно из немецкого текста, приведенного им на с. 195 «Диалектической логики», но он, видимо, не придавал этому оттенку никакого значения.

ональности этого общества несравненно более простые и ясные древние общественно-производственные организмы, покоящиеся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Я привожу слова Маркса почти дословно[83]. Примитивность этих обществ отражалась в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях. Но представьте себе другое общество: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, то есть материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем. Но для этого необходима определенная материальная основа общества или ряд определенных материальных условий существования, которые представляют собой естественно

[83] См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 89.

выросший продукт долгого и мучительного процесса развития»[84].

Вот теперь мы ясно видим, что не всякая общественная форма является в глазах Маркса тайной идеального. И хотя как объективный ученый, не желающий смешивать свое учение с морально-сентиментальным пониманием общественных идеалов, Маркс редко открывает нам эту подлинную основу своего великого труда, нельзя забывать то значение, которое имеет для него общественный идеал в отличие от того, что существует в обществе только Ideell. Идеальное в историческом мире — это общество, соответствующее самому себе, своему подлинному смыслу, своему понятию. А что такое Ideelle? В данном случае это означает, что общественная связь, уже возникающая в процессах производства и обмена, еще не имеет соответствующей ей реальности, остается абстрактной, потусторонней, принимает отличную от ее реального бытия фантастическую форму. Ideelle — это «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определенного общественного способа производства — товарного производства». Словом, Ideelle — это отражение «долгого

[84] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 90.

и мучительного процесса развития», принимающее активное, слишком активное участие в нем самом. Чувственно-сверхчувственная фантасмагория товарного мира — не выдумка, которую можно отмести остроумной критикой, а реальная часть самого этого общественного порядка. Вот что хочет сказать Маркс своим Ideelle.

Участие «другого» в процессе реализации идеала, путь к любой форме относительной законченности через отчуждение ее в абстракции, словом, неизбежность прогресса в обратной ему, непрогрессивной форме — эта мысль была мифологически изложена еще Платоном (такова роль материального мира в его системе), она была дорога Гегелю и от него перешла в ином, разумеется, более реальном виде к Марксу. Конечно, разница между двумя сопредельными понятиями — Ideale и Ideelle относительна. Лев хочет мяса, такова его природа. Но в этой потребности он, сам того не зная, предвосхищает Ideell экологическое равновесие саванны. Ибо, по уверению зоологов, по крайней мере некоторых из них, он «выбраковывает» слабых животных. Как в обаянии Сатаны более ярко, хотя и в превратной форме, выражается положительное содержание жизни, чем в пресной божественной справедливости, так в аппетите хищника более определенно выступает «всеобщее», чем в идилличес-

ком благополучии стада антилоп. Но это не устраняет разницу между этой бойней природы и полнотой развития жизни, преобладанием положительных начал, которые на этой ступени существуют только в реальной абстракции и в нашей голове.

Эвальд Ильенков очень хорошо понял одну сторону дела и не без основания увлекся ею. Дело в том, что, если, согласно известному тезису Маркса, нельзя рассматривать действительность только в форме объекта, а нужно рассматривать ее практически, субъективно, то и сознание нельзя рассматривать только в форме субъекта и нужно видеть те объективные формы, которые оно принимает в истории. Как слепки, отражения определенных реальных ситуаций действительности, идеи становятся реальной силой, владея умами как «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы». Как боги древности, действительно господствовавшие над миром, хотя они представляли собой только воображаемый талер, а не талер в кармане. Развивая эту мысль о «стереотипах» общественного сознания, превосходящих сознание «субъективно-психическое», Ильенков ищет разгадку этой тайны и находит ее в том, что в обществе один объект становится зеркалом другого, принимает эквивалентную форму, воплощая всеобщее содержание в телесных образах. Моделью для этого обобщения

служит ему фетишизм товаров и денег, коллективное сознание, опирающееся на общественные отношения, выступающие как отношения вещей.

Но здесь пафос одной стороны дела, правда существенной, заводит Ильенкова слишком далеко. На основании товарного фетишизма, то есть на примере таких общественных отношений, которые могут осуществляться как общественные только через посредство чуждой им вещественной формы, он хочет рассматривать всякий «феномен репрезентации», то есть явление зеркальности объективного внешнего мира, когда определенный факт или ситуация становятся носителем всеобщего содержания и опорой человеческой мысли, позволяющей ей выйти за пределы чисто психологической, субъективной реальности. Но здесь к совершенно верной и глубокой мысли присоединяется оттенок сомнительный. Форма стоимости как воплощение известного количества бескачественного человеческого труда в природной форме вещи есть, разумеется, «феномен репрезентации». Но вовсе не всякая репрезентация предполагает такое грубое, дуалистическое отношение между человеческим и природным, как в случае с первобытным религиозным фетишизмом или с не менее превратными «стереотипами» фетишизма товаров. Человеческое сознание как в индивидуальном, так и в общественном

разрезе всегда находит себе зеркало в определенных, достигших известной степени «самобытия» явлениях природы. Но не всегда связь между человеческим и природным носит такой превратный характер, как в товарном обществе, где вещи приобретают фантастические общественные, и даже слишком общественные, свойства, а человек опускается до уровня вещи. Это историческая закономерность, а не всеобщая. Возьмем примеры, приведенные самим Ильенковым. Он утверждает, что денежная форма стоимости, например знаменитый кантовский талер, «идеальна» (это слово взято в кавычки самим Ильенковым; хотя известно, что кавычки ни от чего не спасают). Эта форма идеальна, «потому, что не заключает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это форма совсем другого тела», и далее: «Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И, конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания, в любом «смысле» этого слова, — вне его головы, в пространстве рынка, и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы

и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги»[85]. А что получится, если он узнает, что такое деньги? Он будет продолжать их тратить, если они у него есть, но как ученый будет знать, что «натуральная форма» талера и присущая ему «форма стоимости» — это две противоположности. Действительно, Маркс пишет: «В прямую противоположность чувственно грубой предметности товарных тел, в стоимость не входит ни одного атома вещества природы»[86]. Исходя из этой противоположности, Ильенков естественно ведет, так сказать, полемику против природы, и, стараясь освободить все общественное как идеальное от подчинения его «натуральной форме», не устает подчеркивать, что идеальное присуще только человеку, что предполагать возможность его существования в природе есть идеализм, свойственный Платону и Гегелю. Такой поворот темы идеального вносит, разумеется, новый оттенок, несвойственный анализу товарного фетишизма у Маркса.

Однако оставим на время наш талер и возьмем другие примеры, также приведенные Ильенковым для доказательства его общей мысли о том, что иде-

---

[85] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 56.

[86] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 56.

альное есть «общее» (то есть коллективно исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего общего с той чувственно воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено. К числу этих примеров относится и форма кувшина, возникающая под руками гончара, и статуя как телесное воплощение идеального, и дипломат, представляющий не себя, а свою страну, и Петр, чье имя в его «чувственно воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра», и т. д. Относительно формы кувшина Ильенков пишет, что она «не заключалась заранее ни в куске глины, ни в прирожденной анатомо-физиологической организации тела индивидуума, действующего в качестве гончара»[87]. Ну вот тут, пожалуй, можно и возразить. Форма сосуда все же не чужда материалу, из которого ее создают, — камень или обожженная глина дают разные формальные возможности мастеру. Форма статуи уже как бы содержится в куске мрамора, Ideell, или в потенции, и скульптор, по давно известной, но глубокой метафоре только отбрасывает лишнее. Правда, в эстетической форме амфоры или статуи нет ни атома красоты, но ведь кроме атомов, входящих в состав глины и мрамора, есть еще телесная форма, чувственно воспринимаемая нашим

[87] Э.В. Ильенков. Диалектическая логика, с. 190.

глазом и существующая не менее объективно, чем атом, но на другом уровне материального бытия, в другой модальности. Первобытный художник часто пользовался выпуклостями стены, которые напоминали ему что-то реальное, и, может быть, таково было происхождение «репрезентации» в художественных образах вообще.

Красива ли статуя, когда на нее никто не смотрит? — спрашивал один немецкий автор начала прошлого века. Ну, а полезна ли пища, когда ее никто не ест? Ясно, что общественный человек в своей исторической чувственно-предметной практике раскрывает те объективные качества, которые заложены в природе, и развивает их идеальность своим трудом, своим искусством. Но это вовсе не значит, что общественная форма, которую человек придает вещам, всегда выступает в такой противоположности, как это происходит в процессе развития формы стоимости с ее господством общественной абстракции над качеством труда и своеобразием предметов природы, превращенных в товар. «Икона, или золотая монета», обмолвился однажды Ильенков. Если икона есть то же самое, что монета, только натуральное выражение стоимости, ее чувственно воспринимаемый образ, конечно, по существу, безразличен. Он также, по существу, безразличен, если икона — только предмет религиозного

культа. Но как художественное произведение икона представляет собой более тесное единство общественного и природного.

«Идеальность», — пишет Ильенков, — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму»[88]. Идеальное — это «форма существования», которую получают «все вещи, вовлеченные в социальный процесс»? Но так ли это? Ведь если мы назовем эту «форму существования» идеальной, это еще не избавит нас от вопроса о том, как, каким образом вовлечены в социальный процесс те или другие вещи. Вовлечена ли эта вещь в социальный процесс как статуя, произведение искусства, или как деньги? Маркс вовсе не называл деньги идеальной формой в каком бы то ни было смысле, он называет их формой стоимости, которая в отличие от простой формы стоимости, при-

[88] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 51.

сущей товарному обществу в самом начале его развития, приобрела уже отчужденный характер реальной общественной абстракции, противостоящей всем конкретным, телесным характерам вещей, вовлеченных в этот социальный процесс. Маркс называет это не Ideal, а Ideell, имея в виду, что в этой превратности социального процесса, в этой его внутренней темноте, несоответствии самому себе играет особую роль фантастическая сила «стереотипов» общественного сознания, особая превратная гносеология товарного общества, вовсе не совпадающая с нормальным отношением сознания к его объективному зеркалу, объекту, «репрезентирующему» всеобщее. Вот этот феномен и является «идеальной репрезентацией».

Форма общественная перекрывает естественную форму предметного мира и человеческого труда. Функциональное значение вещи отодвигает на задний план его естественное, природное значение. Хорошо ли это? Не всегда, в зависимости от того, как это совершается. Чтобы оставить надоевший вопрос о вещественном характере человеческих отношений в обмене товаров, возьмем другой план [пример — ?], который также присутствует в первых главах «Капитала». Хорошо ли, когда человек в сюртуке с золотым шитьем ценится высоко, тогда как на самом деле ему цена грош? Хорошо ли, если бан-

кир или генерал, как пишет Маркс, играет в обществе важную роль, а просто человек весьма жалкую? Здесь перед нами внешнее развитие общественной формы, можно даже сказать, гипертрофия ее за счет более естественных отношений между людьми. Это явление, конечно, шире буржуазного общества, по крайней мере в его развитом виде. Первые поразительные образцы отчужденного и условного символизма всех общественных отношений возникли еще в азиатском обществе, если не раньше. Критика буржуазной политической экономии у Маркса является именно критикой гипертрофированной общественной формы, исторически необходимой, но представляющей собой нечто глубоко противоречивое и странное до фантастики. Само присущее этому способу производства понятие производительного труда как труда, производящего прибавочную стоимость, иррационально, и самый творческий труд, «с общественной точки зрения», как пишет Маркс в «Теориях прибавочной стоимости», не может сравниться в этом отношении с трудом рабочего, производящего орудие истребления людей на капиталистической фабрике. Словом, идеально[е], или по смыслу русского языка относящееся к положительному образцу, в анализе Маркса присутствует. Да и как не верить языку, ведь он складывался тысячелетиями и несет в себе ум

многих миллионов людей, ум народа, ум человечества. И я думаю, что, не впадая в какие-нибудь искусственные словесные изыскания модернистской философии, вполне можно доверять тому простому наблюдению, что идеально нечто хорошее, а не плохое или безразличное. Если мы изберем какую-нибудь другую, новую номенклатуру, например условимся называть общественную форму идеальной, то нам предстоит придумать еще один термин, обозначающий истинную общественную форму, в отличие от неистинной. Например, дипломат представляет не самого себя, а свое государство. Здесь таким образом осуществляется «репрезентация». Но дипломат может представлять свое государство блестяще, идеально, а может и так, что сраму не оберешься. Хорошо или идеально, когда скульптор открывает в куске мрамора естественные формы, способные передавать формы других объектов. Нехорошо, неидеально, когда кусок золота, из которого когда-нибудь будут делать унитазы, превращается в фетиш, вещественную силу, которая становится чудовищным посредствующим звеном, позволяющим старику подчинить своей власти любовь девушки.

Э.В. Ильенков справедливо говорит, что идеальное не является просто другим словом для обозначения человеческого сознания, психологически

обусловленного нашим материальным бытием. В нем есть нечто большее, оно покоится на отношениях самих вещей, когда одна из них становится зеркалом других, эквивалентной формой для выражения их всеобщего содержания. Анализ денежной формы стоимости у Маркса — прекрасный пример образования стихийно сложившегося объективного зеркала человеческих отношений. Идеальное в любой области так же объективно, как общественная форма товарного производства. Но сказать, что общественная форма товарного производства есть идеальное, — это же другая мысль, которая недостойна первой. Нужно освободить первую от второй, как освобождают зерно от шелухи. В самом деле, если бы суть «репрезентации» заключалась в том, что на почве общественной жизни людей одни чувственно воспринимаемые предметы служат символами, представляющими другие, то суть идеального заключалась бы в условности. Это иногда так и выглядит у Ильенкова в противоречии с основным направлением его мышления. Так, например, возвращаясь к уже известному нам примеру кантовских талеров, он пишет: «Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», с «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки,

ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего отштемпелеванные на бумаге *знаки-представления*, обязательные лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительными» и «реальными» все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а все остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное»[89].

Своим примером Кант хотел опровергнуть так называемое онтологическое доказательство бытия Божия, но мы не последуем за ним в эту сторону, хотя, быть может, этот вопрос не так далек от предмета наших рассуждений. Для нас достаточно в данном случае и того, что̀ по отношению к талеру точка зрения Канта не лишена основания. Талер есть талер, и ни пфеннига больше. Пусть он сам по себе, по своей природной субстанции не есть стоимость, а только «репрезентация» стоимости других товаров, которые обмениваются при его посредстве в определенной пропорции. Но дело в том, что за

[89] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 33–34.

этой пропорцией стоит материальное общественное отношение — количество общественно полезного труда, затраченного на производство того или другого товара. Монетная форма денег возникает из их функции как средства обращения, а различные национальные мундиры, как пишет Маркс, в которых выступают золото и серебро в качестве монет и которые они снова снимают, появляясь на мировом рынке, указывает только на разделение между внутренней сферой обращения и всеобщей сферой мирового рынка. Валюта национальных государств конвертируется согласно определенной объективной экономической закономерности, которая дает себя знать даже в случаях нарушения ее. Не конвертируется она только при исключительных обстоятельствах, политических или других. Вообще же именно в сфере мирового рынка деньги достигают своего полного и высшего развития, «способ их существования становится адекватным их понятию»[90]. Другими словами, столь неидеальная «репрезентация», как деньги, также может достигнуть полного или идеального развитая. Что касается прусских королей, то уже начиная с первого из них, Фридриха-Вильгельма Первого, они прекрасно знали, почем стоят сто талеров, и никому из

[90] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 135, 153.

них не могло прийти в голову, что их указ, даже удостоверенный подписью и печатью, может изменить стоимость талера хоть на один зильбергрошен или пфенниг. Деньги представляют объективно всеобщее, а именно определенное количество труда, и эта «репрезентация» имеет принудительную силу объективной необходимости, но это не та принудительная сила, которую принимают указы, стереотипы и другие символические акты или знаки общественной воли, объективированной или отчужденной. Если бы обмен товаров не сложился в особый, постоянно расширяющийся через свое внутреннее противоречие цикл, если бы в основе денежной формы стоимости не лежало простое равенство эквивалентов, не было бы и талера, представляющего это материальное отношение. Стало быть, не может быть и речи об условной символической «репрезентации». В основе лежит не символическое выражение посредством внешних знаков определенной формы общественного сознания, а независимая от этого сознания объективная истина равенств эквивалентов, правда, истина, которая в своем развитии немедленно нарушается, как только историческим развитием общества частных производителей стихийно найден особый товар — рабочая сила, который в соединении с деньгами как своим эквивалентом рождает всю серию неэквива-

лентных отношений, нарушающих священную норму товарного общества. И все же, несмотря на эту противоречивую и превратную форму, нельзя забывать, что пропорциональность затрат общественного труда является законом нормального существования всякого общества, является истиной общественного бытия.

Так, несомненно, должно быть в соответствии с первой мыслью Ильенкова, согласно которой «истинность всеобщего» принадлежит самой объективной реальности, независимо от того, идет ли речь о естественном или общественном бытии. Эта истина всеобщего, конечно, более полно выражается в обществе, чем в природе, ибо, как уже было сказано, она означает примат положительного над отрицательным, адекватность бытия самому себе, не только как порог реальности, но и как «расположение» к совершенству, или, говоря более простым и современным языком, развитие от низшего к высшему. Перестраивая себя руками человека, природа действительно находит в человеческом мире свое собственное идеальное. И в этом смысле предметная практика человека действительно способна извлечь все потенции, заключенные в природе согласно «форме и мере» каждой вещи, и, опираясь на зеркало всеобщего в каждом из них, создает тысячи новых отражений, в которых его духовный труд за-

крепляет в виде знаков, выражающих понятия, или картин, передающих чувственные образы истины. Но сказать, что идеальное заключается в коллективном, а не в индивидуальном сознании, и притом коллективном сознании, закрепленном определенными знаками, символически выраженном в талерах, книгах или статуях, это совсем другая мысль, которую необходимо выделить и, если так можно выразиться, сделать стерильной.

Идеальное есть только модификация всеобщего, которое, согласно прекрасному изложению этого вопроса у Ильенкова, имеет объективное существование, а не только отражается в человеческих понятиях и духовной культуре вообще. Поэтому он противоречит самому себе, когда определяет идеальное как «аспект культуры», коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») всеобщих представлений о «реальном мире» и так далее. Все эти рассуждения о знаках, фиксациях, «узаконениях», «символах», «объективациях» нисколько не изменяют того обстоятельства, что идеальное рассматривается здесь как продукт сознания. Разница по отношению к обычному представлению, которое Ильенков оспаривает, состоит только в том, что, во-первых, речь

идет не об индивидуальном сознании, а о сознании общественном, коллективном и, во-вторых, что это сознание воплощено, «опредмечено», зафиксировано знаками и общественными учреждениями, как говорят в таких случаях, «институционировано». Ильенков ссылается при этом на покойного психолога С. Л. Рубинштейна, который также отличал «идеальное» [идею или образ. — *Сост.*] от психической деятельности индивида, поскольку они, «объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему «объективной реальностью», приобретают, таким образом, относительную самостоятельность»[91]. В этой распространенной схеме идеальное странным образом противостоит не реальному, а индивидуальному и совпадает с коллективным, поскольку оно выражено в каких-нибудь знаках, системах, обязательных правилах и является для индивида как бы «объективной реальностью». Согласно этому взгляду, идеальное, по существу, — это «мир представлений, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует, до, вне и независимо от человека и человечества» или «действительный (материальный мир, как

[91] Цитата из С.Л. Рубинштейна по: Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 39. — *Сост.*

и каким он представлен в исторически сложившемся, в исторически изменяющемся, общественном (коллективном) сознании людей, в «коллективном» — безличном — «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума». По отношению к взглядам Рубинштейна Ильенков делает только одну поправку. Идеальное, с его точки зрения, выражается не только в языке с его словарным запасом, его грамматическими и синтаксическими схемами, но и «во всех других формах выражения общественно значимых представлений», в том числе и в виде балетного спектакля, «обходящегося, как известно, без словесного текста».

В этих странных отклонениях от верной исходной посылки возникают такие обобщения, которые придают духовной культуре несвойственную ей широту. Сопоставляются, например, как знаки выражения деньги и художественная графика. Конечно, на кредитных билетах изображают гербы, портреты и украшают их различными графическими формами. Это, разумеется, для того, чтобы сделать их идентичными, равными себе. Мне как-то приходилось читать, что один знаменитый фальшивомонетчик попался на том, что из любви к искусству придал портрету Вашингтона на долларах черты собственного лица. В этом забавном случае ясно обнаружилась разница между деньгами и графи-

кой. Деньги есть материальное отношение, независимое от общественного сознания, как индивидуального, так и коллективного. Но всякий ход мысли, однажды принятый, имеет собственную логику, и вот в сферу закрепленных определенными знаками общественных представлений включаются явления, которым здесь совсем не место. В число вещей, которыми «опосредованы» индивидуумы, производящие свою общественную жизнь, Ильенков включает «и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники». И, наконец, общий вывод: «В них-то, в этих «вещах» и существует «идеальное» — как опредмеченная в естественноприродном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. А не внутри «мозга», как то думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты»[92].

Но согласитесь все же, что одно дело воплощение целесообразной жизнедеятельности человека в храме или статуе и совсем другое дело — вопло-

[92] Э.В. Ильенков. Диалектика идеального. — Искусство и коммунистический идеал, с. 76.

щение ее в продуктах материального производства, в том числе и орудиях его, вплоть до «современной автоматизированной фабрики». Вы сами говорите, что есть коренная разница между материальным и духовным трудом. Совершенно очевидно, что в подобной концепции идеального смешаны два различных вида воплощения, или «объективации». Производство станков на фабрике — это одно, а производство романов на производственные темы — это совсем другое, хотя в обоих случаях целесообразная жизнедеятельность воплощается в каких-то вещах: У рабочего в станках, а у писателя в словах. То и другое есть идеальное, по мнению Ильенкова, и «объективно как луна». Допустим, но знаки, которыми писатель начиркал свой роман или настукал его на пишущей машинке, суть только знаки, а знаками можно начиркать все что угодно. Это внешнее средство, которое само по себе ничего не говорит о содержании романа. Действительным воплощением целесообразной жизнедеятельности писателя являются созданные им образы, возникающие в нашей голове при разборе подобных знаков. Вот здесь и возникает вопрос, действительно ли перед нами роман или мазня графомана.

Как узнать, отвечают ли образы писателя своему понятию, или норме художественности? Когда речь идет о целесообразной жизнедеятельности в худо-

жественной литературе или науке, приходится сравнивать полученный результат с действительностью. Как бы мы ни смотрели на отношение романа к изображенной в нем действительности — чистую эстетику оставим в стороне, — ясно, что воплощение писательского труда носит вторичный характер, а собственно то, что делает их похожими на производство стали, играет здесь чисто внешнюю роль. Совершенно безразлично, написан ли роман готическим, латинским шрифтом или нашей отечественной кириллицей. Что же касается производства стали, то эта жизнедеятельность является частью независимого от нашего сознания материального процесса производства, разумеется исторического, но, имея в виду его первичную объективную необходимость, Маркс назвал его однажды естественно историческим. Если идеальное — это символическое выражение «узаконенных» общественных представлений в определенных телах и актах, означающих нечто другое, то материальный труд и его продукты к этому, разумеется, отношения не имеют. Конечно, подобно скульптору, который до некоторой степени (разумеется, не вполне) приходит в свою мастерскую с идеей своей будущей статуи в голове, инженер на производстве также проектирует или планирует готовый продукт. Сознание рабочего, осуществляющего этот план, также более

или менее активно участвует в «опредмечивании» его. Но, хотя оператор на автоматической фабрике может пролить меньше пота, чем дирижер симфонического оркестра, производство есть область материальной необходимости, развивающейся по своим исторически определенным законам. Здесь материал природы приобретает необходимую для человека форму, это главное, а в духовном творчестве сознание воплощается в знаки, или образы зрения и слуха, заставляющие мысль и воображение людей рисовать себе объективную реальность природы и общества. Поэтому сходство здесь существует только в абстракции «целесообразной жизнедеятельности», по существу же, создание материальных продуктов или услуг — это одно, а воплощение наших идей в знаках и подобиях — совсем другое, даже противоположное. Материальное производство есть саморазвивающийся, независимый от нашей воли процесс, в котором изобретения человеческого ума, воплощенные в чертежах, суть только Ideell, то есть абстрактная сторона целостного процесса. При всей важности науки в этом процессе нельзя сказать, что история промышленности есть история изобретений. Логика изобретений зависит от экономических потребностей, а иногда даже от внеэкономических, например военных, потребностей общественного бытия. И так же мало

зависит от абстрактно взятой «целесообразной жизнедеятельности», как стоимость талера от воли прусского короля.

Духовный труд есть по преимуществу область свободы, и, когда в силу исторических обстоятельств он подчиняется законам материального производительного труда, то есть становится делом необходимости в самом прямом экономическом смысле слова, он в принципе не соответствует своему понятию, своей истинной природе. В духовном творчестве общество достигает более высокой идеальности, хотя еще Адам Смит удивлялся тому, что среди служителей идеального, ученых и писателей, больше всего всяких склок и взаимного недоброжелательства. Но согласитесь, что этот парадокс требует особого рассмотрения. И непосредственно производительный труд, как область материальной необходимости, по своей природе менее расположен к тому, что можно назвать идеальным в любом смысле этого слова. Разумеется, и материальное производство, не только «полухудожественное», как Маркс говорит о средневековом ремесле, но и производство в его современном виде, посредством машин и автоматов, также имеет отношение к критерию «совершенство», perfectio Средних веков. Чертеж изобретателя и план инженера могут не соответствовать своей собственной внутренней норме,

а эта норма в конце концов отвечает процессам природы, независимым от воли изобретателя. Его задача заставить свое сознание примкнуть к возможностям природы, извлечь из них более чистую, более стилизованную, если можно так выразиться, и вместе с тем более выгодную человеку форму, подобно тому как скульптор находит ее в глыбе мрамора. Это показывает, что и производственный процесс, если он не ведет к взрыву или другой катастрофе, также является вторичным зеркалом по отношению к естественным процессам, которые в своем доступном сознанию «истинном бытии», идеальности служат человеческому уму первым зеркалом всеобщего закона природы. Мы возвращаемся, таким образом, к верно проведенной мысли Ильенкова о том, что «антропоморфизация», очеловечение мира в общественной практике есть высшая ступень развития самой природы, а не навязывание ей проекции коллективного субъекта.

Из этого вытекает, что смешивать храмы и статуи с орудиями и фабриками нельзя. «Репрезентацию», то есть воплощение общественно-человеческого содержания в знаках, символах, стереотипах, институтах и прочих материальных объектах или явлениях вторичного типа по преимуществу, нельзя смешивать с «репрезентацией» в объективном смысле, существующей независимо от человечес-

кого сознания, сознания общественного или индивидуального, существующего в обществе или в природе. Для того чтобы приобрести сознание, отвечающее своей природе, то есть сознательности, человек нуждается в предмете, который может служить ему зеркалом данного круга явлений, носителем их всеобщего значения. Эта мысль верная, и она содержит в себе единственно возможное серьезное понимание теории отражения в системе материалистической философии Маркса и Ленина. Теория отражения есть, собственно, теория отражаемости самих объективных явлений, их з е р к а л ь н о с т и. Достигнув этого уровня, предметы и явления внешнего мира могут быть восприняты человеком, ибо он сам есть отработанный естественным процессом развития орган идентичных себе, достигших известного самобытия вещей. Но воплощают они определенные реальные всеобщности независимо от его существования и его сознания. Общество только развивает это царство отношений, «репрезентаций», по выражению Ильенкова, причем человеческий дух, опираясь на объективное содержание реальности, способен создавать себе искусственные зеркала в виде статуй, картин и книг, но природа этой особой зеркальности не в том, что она есть продукт человеческого труда, а в том, что его общественные представления,

как, впрочем, и личные, его духовная деятельность воспроизводят объективные эквиваленты, всеобщие формы отражения, сложившиеся в материальном процессе развития и природы и общества. Если принять терминологию Эвальда Ильенкова, то общественное сознание воплощается в «знаках» или «символах». Но эти знаки могут быть разные. Сознание, общественное и личное прежде всего должно быть адекватным отражением объективной истины вне сознания, тогда оно может истинно, или идеально, воплотиться в человеческом творчестве. В данном случае действительно безразлично каком — творчестве общественных институтов, технических изделий, книг, художественных произведений. Если содержание ложно, то ложно и воплощение, и «знаки» фальшивы, значат нечто совсем другое. Как, например, поддельный документ означает не то, что он должен означать, а низость подделки. Словом, как уже говорилось выше, если мы условно обозначаем термином «идеальное» воплощение общественной деятельности или общественного сознания, то нам придется ввести понятие сверхидеального, которое будет означать, что перед нами действительная «репрезентация», а не фальшивая, подлинное соответствие ее своей природе. Прежде чем вернуться в объект в виде воплощения, духовная жизнь должна выйти из объ-

екта в качестве отражения идеального в нем. В основе лежит процесс в самой объективной реальности. Процесс реализации ее, достижение истинной формы. К нему примыкает наше сознание, освобождаясь от своей первоначальной чисто психологической туманности, и тогда воплощение его в любых «знаках» или «символах» тоже становится объективным. Другими словами, человеческая «репрезентация» должна быть основана на действительной. Наше сознание есть зеркало, в котором отражаются лучи, идущие от другого зеркала, эквивалентной, или всеобщей, классической формы данного круга бытия, независимого от человека.

Этот мимезис, по выражению древних, следует отличать от его реальных прообразов, в которых уже содержится достаточный запас зеркальности, если можно так выразиться. В этом смысле прав Платон, называя искусство художника «тенью тени». Неправота же его заключается не в признании объективно существующих идеальных форм, равнозначимых как для природы, так и для общества, а в том, что материальный мир несет в себе, согласно этой философской системе, не свое собственное истинное бытие, в определенных отношениях «идеальное» и «всеобщее», а является отражением другого, лучшего мира. Можно понять исторические причины, которые привели к такому гипостазу

извлеченных из самой реальности эквивалентных и всеобщих отношений, связывающих между собой конечные явления и вещи. Теория не знает смягчающих вину обстоятельств, и, рассуждая по всей строгости закона, необходимо признать, что это идеализм. Но не будет и слишком последовательным материализмом, если мы сделаем попытку перенести идеальные потенции объективного мира в область человеческой деятельности, оставив материальную природу за бортом всякой идеальности и превратив ее в мир голых фактов, «свирепую имманенцию», как выразился однажды Хомяков в споре с Герценом.

Номинализм, позитивизм и прочие ответвления этого философского древа считают такие понятия, как «всеобщее» и его модификация «идеальное», незаконным перенесением на объективный мир порождений человеческого ума. Ну, а что, собственно, изменится оттого, что мы признаем идеальное категорией общественного сознания, которое только в косвенной проекции может быть перенесено на мир природы? Ведь с онтологической точки зрения между индивидуальным и коллективным сознанием никакой разницы нет, как превосходно доказали когда-то Плеханов и Ленин. В таком случае остается только одно спасение — идеальное объективно, как Луна, потому что оно воплощено в деньгах, фа-

бриках, словах, статуях, храмах и так далее. Без этого знакового бытия объектов, говорит Ильенков, одно человеческое создание не могло бы понять другое. Это верно, но почему? Потому, что в основе любого знакового бытия, если оно отвечает своей природе, лежит объективная истина как идеальный порог любого материального бытия, порог реальности его собственного существования в качестве чего-то особенного, равного самому себе, воспроизводящего свой собственный тип в развитии. Если бы этой третьей меры между двумя сознаниями, «меры реальности», по выражению самого Ильенкова, не существовало, то, разумеется, общение людей было бы невозможно и произошло бы библейское смешение языков.

Ильенков подчеркивает также дисциплинарную сторону, узаконенность определенных стереотипов культуры, которые ребенок должен усвоить из наследия предшествующих поколений, не имея всего этого от природы при рождении. Но как и почему он может усвоить это наследие? Только потому, что его сознание подчиняется той же «мере реальности», которая заключена и в «знаках» культуры. Нельзя сказать, что идеальное — это «аспект культуры», но безусловно верно, что всякий подлинный аспект культуры заключает в себе идеальное содержание, имеющее объективную природу.

Ход мысли Ильенкова совершенно ясен. Если субстанция способна породить из себя субъект и весь связанный с ним субъективный мир, то и субъект способен приобрести как бы субстанциальные формы. Этот переход и обозначается у него понятием идеального. В отличие от сознания личности, которое остается на уровне психологии, обусловленной мозгом и окружающей средой, Ильенков вслед за Рубинштейном допускает сознание более высокого уровня, заключающее в себе нечто объективное, но этим объективным оказывается воплощение общественного сознания в словах и других «репрезентациях». Пойти дальше и сказать, что идеальное в нашем сознании, выраженное в его «репрезентациях», является лишь отражением идеального в самой бесконечной материальной природе, он не решился, так как подобный взгляд представлялся ему какой-то уступкой идеализму Платона и Гегеля. В действительности, как уже было сказано, дело обстоит как раз наоборот — идеализм есть отрицание идеальных возможностей материи, превращение ее в бытие, не достигающее порога истинной реальности, поскольку оно смешано с небытием, понимание материи как сферы по преимуществу конечного, состоящего из очень большого числа разрозненных пространственных частиц, лишенных целого. Переименова-

ние же общественного сознания, закрепленного «знаками» культуры, нам ровно ничего не дает с точки зрения выхода из той позиции примитивного материализма, которую справедливо оспаривает Ильенков. В самом деле, что такое эти телесные знаки, символы, звучащее слово, напечатанная книга и прочие скрижали культуры, как бы несущие более широкое содержание человеческого духа, понятные всем, втянутым в этот общественный процесс, как посетителю Третьяковской галереи понятно, что несколько мазков краски на холсте, сделанных Айвазовским, изображают девятый вал? В сущности говоря, все эти телесные носители общественного сознания суть удлинение нашего мозга, протёзы, в громадной степени расширяющие его возможности. Но если эта телесная сторона общественного сознания сама по себе не имеет никакого отношения к идеальному как норме всякого бытия, она замыкает это сознание своими рамками, своими возможностями, так же как в представлениях примитивного материализма сознание замкнуто работой мозга.

Здесь необходимо сказать несколько слов в защиту мозга, этого вместилища индивидуального сознания, лишенного идеальности, согласно схеме Ильенкова. Он справедливо пишет, что под идеальностью следует иметь в виду своеобразное отноше-

ние между двумя (по крайней мере) материальными объектами, отношение, внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя других объектов, их всеобщей природы. Если так, то почему человеческий мозг не может представлять бесконечное множество других объектов в качестве экрана для их внятного истинного бытия, выработанного всем развитием природы? В таком случае тем явлением или формой, в которой он сам переживает для себя этот процесс «репрезентации», было бы сознание. Это похоже на правду. Тогда можно было бы сказать, что мозг человека в мире вещественном то же самое, что деньги в мире товаров, то есть всеобщий эквивалент, обособившийся в нечто самостоятельное, способное быть посредствующим звеном в идеализации физического мира человеческой практикой.

Нельзя также сказать, что сознание личности как продукт мозга, этого физического зеркала мира, не имеет отношения к идеальному. Напротив, не случайно в истории философии и литературы идеальное как-то особенно связано с внутренней жизнью личности. Именно личности творят общественное сознание, и часто бывает так, что идеальное содержание их деятельности пробивается именно вопреки «стереотипам» коллективного бы-

тия. Философская биография самого Ильенкова может служить одним из подтверждений этой возможности. Почему же человеческий дух находится в особенной связи с идеальным, хотя по основной природе своей оно может существовать и в отношениях вещей друг к другу без посредства человека? Это происходит, конечно, не без помощи мозга. Каждая вещь в природе может быть зеркалом множества других вещей, но человеческий мозг содержит в себе способность стать зеркалом всех отношений между другими телами, отражением всех его отражений, то есть зеркалом мира, speculum mundi.

В объективном физическом мире сама работа мозга есть высший результат, присущий этому миру объективной идеальности. Она порождает «естественный свет», lumen naturale нашего сознания, но может и затемнить его, не только в случае болезни или врожденной патологии, но и вследствие недостаточного самобытия и слишком тесной связи с другими объектами реального мира, в данном случае — малого бытия, непосредственно окружающего мозг и вызывающего своими раздражениями его стихийные ответные реакции. Благодаря развитию мозга происходит как бы отчуждение телесной основы мышления. Физически она выделяется в особое посредствующее звено взаимных отражений вещей, но в то же время сама есть только вещь, огра-

ниченная в самой себе, в своих отношениях с окружающей средой и в своем продукте — сознании (то, что Ильенков называет психикой). Мозг не только зеркало мира, но и вещь — как всякая вещь, она предполагает свою собственную норму, свой идеал или «таксонометрическую категорию». Отсюда видно, что «церебральная структура» может служить не только связующим звеном между человеком и окружающей его природой, но отчасти и средостением между ними, как неустановившиеся, неадекватные своей экономической природе деньги средневековых королей могли не только служить всеобщим эквивалентом развивающегося обмена товаров, но и запутывать и осложнять этот обмен.

Дальнейшее развитие сознательности сознания требовало еще более всеобщей и потому независимой от идиомы отдельного мозга, более надежной основы. Эта возможность открывается в обществе. Происходит как бы удлинение мозга его неорганическими придатками (знак, жест, звучащее слово, письмо, счетные средства, книга, чертеж и т. д., то есть все воплощения «репрезентации»). Этот мир воплощений, хотя и является телом мысли и н а ч е, чем мозг, относится все же к нашему малому бытию, но так же, как мозг, приобретающий таким образом большее право на общезначимость продуктов своей деятельности, он является посредствую-

щим звеном для перехода мысли к большому или, точнее, бесконечному бытию. Однако на этой более высокой ступени развития возникает и новая опасность — плоды исторического развития приобретают дьявольскую независимость от первого источника здравого мышления — человеческой головы. Благодаря системе «репрезентации» процесс мышления выходит из-под контроля самой мысли, приобретает черты «интеллигибельные», «трансцендентальные», «имманентные» и так далее, в зависимости от принятой философской терминологии. И это отчасти хорошо, ибо освобождает мышление от слабостей отдельной психики, отчасти плохо, ибо существует и общественная психология с ее «стереотипами», ибо растет отчуждение «посредства» и общественное сознание не только светлеет, но и темнеет под влиянием выросшего средостения между ним и природой. Объективированные, воплощенные мысли общества, различные «аспекты культуры», по терминологии Ильенкова, закрепленные в предметной форме и в тех «стереотипах», «схемах поведения» и прочих дисциплинариях, связанных с ними, сами по себе вовсе не идеальны и не заслуживают столь восторженных гимнов. Бюрократизм культуры, начиная с иероглифической письменности Египта и канцелярской мудрости шумерских писцов и кончая «чернильной

культурой», на которую жаловался Гердер, и омертвевшими штампами средств информации более поздних времен, — страшная вещь. Она играла роковую роль в истории Азии, например в истории Китая, включая сюда повторяющиеся время от времени бунты против элементарных условий культурной жизни, вплоть до последней «культурной революции». Нельзя забывать, что общественное мышление воплощается не только в телевизионных башнях, клубах, храмах и статуях или книгах. Оно воплощается и в «церебральных структурах» людей особого типа, грамотеев, служителей культуры, «мозговиков», образующих в каждой области мысли свою ничтожную монополию, свою кастовую мафию. Сравнивая эту службу культуры с функцией мозга отдельного человека, мы вовсе не обязаны всегда, без дальнейшего анализа, без distinguo, «я различаю», становиться на сторону общественных воплощений.

Драма современной цивилизации наглядно показывает, что отчужденные «репрезентации» и «стереотипы» могут подавить все идеальное — идеалы разума, добра и красоты, — если навстречу замкнутой в них общественной мысли не идет сама действительность, безразлично, в ее природном или общественном материальном бытии. И хорошо, когда сила этой действительности ломает готовые «ас-

пекты культуры», когда совершается то, что Энгельс назвал «победой реализма». Мозг и общественная система его удлинения не чужды идеальности, когда их соответствие собственной норме отражает идеальность самого объекта.

Эвальд Ильенков сочувствовал, видимо, тому направлению в современной психологии, которое подчеркивает относительную автономию духовного мира, опирающегося на артефакты общественного труда и общезначимых представлений, как бы объективных для отдельного индивида. Но такая автономия духовного («идеологического») не есть общий закон, иначе это нарушало бы правило — «бытие определяет сознание». Без внутренней связи с этим правилом оно не может быть принято даже в виде оговорки. Действительно, целесообразная человеческая деятельность и коллективное сознание становятся здесь исходным началом, а телесное воплощение — вторичным. Откуда же берутся идеальные (скорее Ideelle, чем Ideale) предначертания коллективного субъекта? Если они суть слепые продукты предшествующего физического и общественного бытия, то мы возвращаемся к исходному логическому кругу и ничего не выигрываем. Круг, расширенный миром общественных репрезентаций, есть все же круг. Человеческое сознание, общественное и личное, должно выйти из него, примк-

нуть к реальному миру, стать зеркалом его собственной объективной идеальности, «жизни материала», по выражению Маркса. Это возможно, в этом и состоит подлинная история культуры.

Конечно, не оценив в полной мере власть условных дисциплинарных правил общественной жизни, абстрактной морали и школьной грамоты и более широко — всех формализованных общественных отношений в каких-нибудь вещественных знаках, трудно понять запутанный ход всемирной истории. Эта система «репрезентаций» достигает иногда гиперболических масштабов, как хорошо показал сам Ильенков, следуя за Марксом, на примере фетишизма товаров и денег, то есть власти отчужденных «продуктов человеческого мозга», «мозга частных производителей», по выражению Маркса, над самими производителями. Да, опредмечивание общественных представлений может носить и отчужденный характер, оно и является сперва в тысячелетиях первобытного фетишизма и в буржуазной цивилизации господством овеществленных продуктов человеческого мозга и его неорганических придатков в виде различных «репрезентаций» над самим обществом. Общий процесс отчуждения, о котором уже столько написано, включает в себя и отчуждение головы, духовного труда, фетишизм культуры, получивший теоретическое выраже-

ние в социологии дисциплинарных, коллективных духовных форм Дюркгейма, Сореля, Богданова, Гелена или в учении о коллективных символических выражениях Эрнста Кассирера.

Такое отчуждение общественных институтов, публичных сил, условных форм духовной жизни и самого человеческого духа, а если угодно, то и мозга, есть очевидный факт истории природы и общества. Оно отражает то, что предмет общественного сознания, объективная реальность еще не достигла той кристаллически ясной формы, как «действительное в своей высшей истине», согласно приведенному уже однажды определению Гегеля, и как это осторожно описывает Маркс, в форме идеального общества, соответствующего своему понятию, в противовес превратным отношениям товарного мира.

Итак, водораздел проходит не по линии природного и общественного, процессов нашей «церебральной структуры» и телесных воплощений общественного сознания, а по линии идеального и реального. Это самостоятельный и принципиально важный водораздел, который старались оставить в тени правые последователи Гегеля, как вдохновитель «Прусских ежегодников» Тройчке. При всех переходах идеального в реальное и обратно разница двух потоков бытия остается, и нет больше [?] раз-

ницы между такими понятиями, как прогресс и регресс, демократия и реакция. Культура есть форма развития идеального в объективном мире, это верно. Но нельзя сказать, что идеальное есть «аспект культуры». Смотря какая культура, смотря какая общественная деятельность и общественное сознание. И «репрезентации» также бывают разные. Одно дело — телесное воплощение греческой культуры в образах куроса или коры, и совсем другое — какая-нибудь фальшиво-сентиментальная статуя XIX в., изображающая милосердие в виде женщины, кормящей грудью детей. Для того чтобы воплощение общественного сознания было идеальным, нужно, чтобы само это общественное сознание имело своей основой идеальные черты объективной реальности. Такие черты были в греческой культуре. Они более абстрактны, безжизненны и потому невоплотимы в культуре буржуазной лжедемократии. Мне могут сказать, что статуи кондотьеров Коллеоне и Гаттамелата могли быть прекрасны, хотя ремесло наемного солдата не так уж идеально. На это можно ответить, что бывают такие «аспекты культуры», когда перед нами действительно прекрасное изображение совсем не прекрасных предметов. В этом случае само изображение настолько совершенно, что оно побеждает ограниченность содержания. Но в чем, собственно говоря,

заключается его совершенство? Всякая «победа реализма» в искусстве восходит к той истинной основе, отдаленно всегда существует даже в превращенных, искажающих ее формах реального развития и выражает это противоречиво сложившееся явление истинной реальности. Если вы, читатель, еще не забыли взгляд Гегеля, то вам будет понятно, что даже «плохие» вещи существуют лишь милостью чего-то хорошего. Колоритные фигуры итальянских властителей и военачальников XV столетия часто являют черты высокой человеческой энергии и мужественного характера, достойного лучшей участи.

Эвальд Ильенков прав, говоря, что идеальное начинается там, где предмет становится отражением «другого». Но такое отражение также несет в себе внутреннее противоречие. Отношение между зеркалом и тем, что оно отражает, «другим», может быть абстрактным, разорванным, экстремальным, словом, еще не соответствующим подлинному отношению зеркальности. В таком случае отчуждение посредствующего звена, подобно отчуждению денег от плебейской массы других товаров, неизбежно. Но разве не сыграло полезную роль в истории отчуждения культуры с ее «репрезентациями», «стереотипами» и со всем штатом ее служителей в особую как бы самостоятельную область, так же как полезную роль сыграло отчуждение самого че-

ловеческого мозга в природе? Разумеется, все это было полезно развитию человеческого духа к его подлинной идеальной природе. Даже милитаризм был полезен развитию атомной физики и кибернетики. Ведь вся эпопея классовой цивилизации с ее отчужденными формами жизни и сознания была необходима и полезна как долгий мучительный путь развития, ведущий к нормальным условиям жизни человека, к общественным отношениям, соответствующим своему понятию в отличие от «необщительной общественности» Канта. В этом смысле было полезно и отчуждение «аспекта культуры». Но этот исторический взгляд не снимает все же столь важного для нас различия между движением в сторону общественного идеала и обратными сдвигами исторической почвы. Достаточно сказать, что общественное сознание и его «репрезентации» небезразличны к этой противоположности. Впрочем, идет ли речь о явлениях общественного развития или о самой природе, в рамках которой оно совершается, прежде чем общественное сознание может воплотиться в телесную форму, в самом объективном мире должны существовать и должны получить достаточную рельефность те отношения и ситуации, которые воплощает в своих созданиях историческая практика человека и его духовный труд.

Если практика «вовлекает в социальное развитие» тела природы, то среди них не последнее место занимает сам человеческий мозг. Тело мозга также находится в этом процессе развития, и это происходит не только посредством различных артефактов — воплощений. В том же письме Людвигу Кугельману (11 июля 1868 года), в котором содержится уже приведенная фраза: «Законы природы вообще не могут быть уничтожены», Маркс пишет: «С другой стороны, как Вы верно полагаете, история теории, конечно, доказывает, что понимание отношения стоимости было всегда одним и тем же, только более ясным или более туманным, сильнее опутанным иллюзиями или более научно определенным. Так как процесс мышления сам вырастает из известных условий, сам является естественным процессом, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаюсь только по степени, в зависимости от зрелости развития, следовательно, также и от развития органа мышления. Все остальное — вздор»[93]. Надо думать, что под именем «органа мышления» имеется в виду все-таки мозг. В чем же может состоять его развитие?

Здесь, разумеется, совершенно прав Эвальд Ильенков. Самое совершенное исследование нейронов

---

[93] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 32, с. 461.

и синапсов ни в наши дни, ни в отдаленном будущем не может обнаружить тех изменений в физическом теле мозга, которые имеют своими эпифеноменами систему Аристотеля или систему Фихте. Искать их объективный эквивалент нужно в самих реальных универсалиях внешнего мира, большого бытия, которое становится для человека открытой книгой благодаря исторической предметной практике. Благодаря этому процессу орган мышления вступает в активное взаимодействие с окружающим внешним миром. Биологические особенности мозга, созданные эволюцией природы, и новые качества, приобретенные этой основой в истории, образуют только сравнительно бедный код, на котором пишет свои письмена бесконечность материального мира. Этот естественный процесс самораскрытия действительности в процессе изменения природы человеком, в постоянных вопросах и ответах его исторической практики делает орган мышления своим активным посредствующим звеном. Очень большое, но конечное число элементов, обеспечивающих физическую работу мозга, — только буква закона «бытие определяет мышление». Кроме буквы, есть еще и дух этого закона, есть аура бесконечных отношений, в которые эта ограниченная клавиатура вступает с окружающим миром. В этом и состоит естественный процесс развития органа мышления,

образующий на своем пути духовные формации, эпохи, стили, личности и все богатство, неповторимое своеобразие явлений мировой культуры. Всего этого нет в нейрофизиологическом центре рождающегося ребенка. Его формальные возможности могут быть наполнены различным, иногда даже противоположным конкретным содержанием. Одни и те же биологические данные могут служить опорой для формирования личности вождя пиратов или Черчилля. Биологически это не запрограммировано. Ребенок с первых шагов вступает в общение с готовыми формами культуры, ее историческими масками, своего рода законом наиболее вероятного положения. Его воспитывают взрослые, его воспитывают знаки общественной культуры, как бы объективные для его личного сознания. И оно становится эпифеноменом определенного «аспекта культуры». Но воспитатель тоже должен быть воспитан, и, если бы создание людей не имело выхода в объективный мир, не имело доступа к истине самих вещей, veritas rerum, общественное сознание не имело бы никакого развития и было бы вечным тупым автопортретом.

Безразлично, замкнуто ли сознание «церебральной структурой», классовыми интересами и социальной средой, или системой воплощений общественного сознания в слове, в письменной речи, в храмах,

статуях, книгах, чертежах, технических приспособлениях, людях, воспитанных в определенных правилах и обученных специальным знаниям. Теоретически это безразлично. Дело в том, что сознание, адекватное своему понятию и в этом смысле идеальное, не может быть к о н е ч н ы м. Оно обусловлено историческим развитием, но в принципе, безусловно, всегда «одно и то же», по выражению Маркса, всегда более или менее ясно отражает явления актуальной бесконечности. В противном случае сознание не может выйти за пределы навязанного ему синдрома, личной или коллективной галлюцинации, котор[ая] тем более владеет человеческой мыслью, чем более она воображает себя формально свободной от своего объективного содержания и способной что-нибудь утверждать или отрицать на основании расчетов абстрактной логики рассудка.

Мы сказали, что мысль не в голове, а в вещах и отношениях, которые отражаются, сказываются в ней, если это действительно мысль, отвечающая своему понятию, потому что она отвечает своему предмету, достигшему достаточного тождества с самим собой и потому определенно, или прегнантно, выраженному и доступному активной деятельности нашего сознания. Но если мы тотчас же скажем, что предметный мир, служащий содержанием этой деятельности, есть, собственно, не действительный мир, а мир

вещей, символизирующих наше сознание, объективирующих человеческую мысль, то мы тем самым отступим от верной исходной посылки нашей онтологической гносеологии, или как вам будет угодно ее называть. Есть только две возможности, одно из двух — либо мысль в голове, в «церебральной структуре» в качестве ее свойства, « эпифеномена», любо она опирается на объективную систему взаимной эквивалентности самих вещей, на те несущие в себе всеобщее содержание априорные факты опыта, которые создаются независимо от человеческой головы в самой действительности, включая сюда и природу и общество. Других возможностей у нас нет, если мы не хотим попасть в безвыходный логический круг. У нас получится, что объекты символизируют мысль, а мысль опирается на свои собственные объективные символы. Нет, если она вышла за пределы «церебральной структуры», будучи не только субъективным переживанием мыслящего тела, то единственной опорой для нее остается бытие внешнего тела, «жизнь материала». Нужно идти дальше по этому пути, или нам нечего было начинать, вернемся к школьному пониманию идеального как продукта физической деятельности мозга и влияния общественной среды плюс неизвестно откуда возникшая сфера внешнего опыта и еще более таинственная правоспособность формальной логики, рациональ-

ной обработки эмпирических данных. Но Ильенков решительно отказался от такого подобия номиналистической схоластики, основанной большей частью на словах, современных научных терминах, непроходимой гуще философских фраз. Ну, а если мы взялись идти вперед, то нельзя останавливаться на середине пути. Объективные символы общественного сознания нас не спасут от опасностей, кроющихся во всяком номинализме. Ведь мы, по существу, остаемся в пределах субъективной, хотя и общественно субъективной сферы, и выход за ее пределы в мир действительный, существующий независимо от любого сознания, остается по-прежнему загадкой. Нужно разомкнуть наш логический круг и понять, что не только в природе, но и в самом обществе одно дело — «репрезентации» общественного сознания в словах, статуях и даже в изделиях производства, другое дело — те «репрезентации», которые возникают, например, в денежной форме стоимости. Товары обмениваются людьми, обладающими сознанием, и сознание одного товаропроизводителя должно признать (гегелевское anerkennen) сознание другого, но это взаимное признание подчиняется логике объективного материального процесса, процесса обмена, здесь перед нами реальное отношение, и мозг товаропроизводителей в нем присутствует лишь как вещественный агент, подчиненная сторона

органа, необходимого для установления того, что в данном материальном отношении существует лишь Ideell, например стоимость товара в талерах, которые могут быть даже не вынуты из кармана.

Конечно, и сами товары как продукты производства, и даже орудия его суть воплощения общественного труда, а следовательно, и сознания производителей. Но прежде чем это воплощение хозяйственного и технического расчета становится возможным, должны возникнуть или существовать в чистой возможности, долженствовании, определенные потребности производства, возникающие вследствие его объективной логики: Сознание менеджера или инженера является лишь умственным выражением материальной логики самого развития общественного производства. А это процесс не менее необходимый, чем рост дерева или течение реки.

Основная теорема Ильенкова справедлива. Она состоит в том, что содержание мышления не заложено в мозговых клетках человека, даже если мы будем рассматривать мысль как свойство материи, а не как ее выделение или тонкий флюид. Мысль не находится «в голове», потому что она вообще нигде не находится, ибо места не занимает. Но мысль, вышедшая из состояния чисто психологического продукта определенных конечных условий, опирается на объективную ситуацию вне человеческой головы, она опи-

рается на те реальные инстанции, которые при всей своей вещественности означают не самих себя, а многое другое, являются для нашего внешнего и внутреннего зрения, как уже было сказано, скрепляющими данные опыта как крупные камни в глиняной стене. Бесспорно, что возможность безусловного знания или знания абсолютной истины открывает только процесс чувственно-предметной практики, который вместе с тем эту возможность исторически ограничивает, но безусловность и обусловленность нашего сознания не совершенно тождественны. Между ними есть некоторая щель, дифференциал, открывающий возможность необратимых в принципе новых завоеваний. Заменить же замкнутость физиологическую замкнутостью общественной (хотя бы и общечеловеческой) это еще не значит построить мост, связывающий наш малый берег с бесконечным материком природы и дающий нам возможность пусть небольшой доли свободы, истинной, а не только кажущейся, иллюзорной, иллюзии магнитной стрелки, всегда охотно бегущей к северу. Как нам здесь из церебрального рабства не попасть в рабство социологическое? Я не оспариваю каких-нибудь выводов буржуазной социологии для нужд материалистического понимания истории общества и его современности. Но социология возникла как наука, подобная естествознанию, и всегда ставила

себе в заслугу то, что она как бы по ту сторону добра и зла. А для того, чтобы удовлетворить неугомонное человеческое сердце, к ней обычно присоединяют еще вторую истину, от правды нравственной, гуманизма, или «аксиологии», теории ценностей. Вся эта философская школа кройки и шитья была, конечно, для Ильенкова неприемлема. Он просто не успел сделать следующий шаг, но, как уже было сказано, в таких вопросах останавливаться посредине нельзя. И чтобы наш материализм был вполне современным, придется взять еще один урок у Платона, Аристотеля и Гегеля, то есть признать, что идеальное существует не только в человеке, не только в общественной деятельности, не только в предметных воплощениях общественного сознания, но и в природе, и в социальных процессах, и в жизни личности. Общественное так же может быть объективным, как луна, как природа, и существующее в нем идеальное не есть воплощение содержимого нашей головы или коллективного мышления, а объективно идеальное, такое же, как в природе. Только на этой основе возможны символы, закрепляющие в словах, статуях и других воплощениях человеческого духа идеальное содержание самой действительности*.

* Здесь заканчивается фрагмент настоящей рукописи, опубликованный в журнале «Вопросы философии» (1984, № 10).

В своих произведениях Эвальд Ильенков не раз подчеркивает, что признание объективной реальности «идеальных форм» — это не идеализм. Да, это не идеализм, если мы допускаем, что материальная природа обладает идеальными потенциями, что не все в ней одинаково, что есть в ней «форма и мера» каждой вещи, по выражению Ильенкова, что каждый реальный круг бытия может достигнуть относительной автономии, самобытности, что полное равенство самому себе в разных родах возможно не вполне, что оно переходит в различие родов, что более полное равенство самому себе доступно более высокому роду. Одним словом, что, согласно примеру теоремы Декарта, природа «расположена» к более совершенному. Во всем этом, конечно, никакого идеализма нет. Более того, без этой мысли трудно сохранить материализм, трудно провести его до конца с достаточной последовательностью. Но если мы заменим идеальное в природе и в обществе понятием культуры, это нас от идеализма определенного типа не спасет. Ведь если идеального в объективном мире как таковом нет, а есть только воплощение человеческой общественной деятельности в предметных символах, немедленно возникает вопрос — идет ли речь о деятельности материальной или духовной? Слово «человеческая деятельность» этого вопроса не устраняют и чем-то

средним между духом и материей не является, ибо такого среднего не бывает, не может быть.

Одно дело — сказать, что идеальное есть и в природе, и в обществе, а следовательно, как отражение его, и в сознании. Другое дело — сказать, что идеальное возможно только в общественном сознании, но при этом оно объективно, как луна. Это именно та середина, которую следует избегать, ибо она иногда бывает хуже крайностей.

Возьмем в качестве примера какой-нибудь из «знаков», воплощающих общественное сознание, например статую. Статуя, говорят нам, идеальна, между тем она объективна, как луна. Однако дело обстоит не так просто. В статуе заключены две объективности. Во-первых, она имеет вещественную природу, состоит из атомов и молекул, во-вторых, она что-то «означает», что-то другое, допустим человеческое тело. И для того чтобы не было какого-нибудь упрощения, заранее скажем, что это человеческое тело само является историческим содержанием, даже интерес к наготе был своего рода философией природы, противостоящей условному закону общества, так же как интерес к атому возник...

[здесь рукопись обрывается. — Сост.].

ПОСЛЕСЛОВИЕ

NON FINITO МИХ. ЛИФШИЦА

Бывает так, писал Гете, что готовишься создать серьезное научное произведение, собираешь материалы к нему, делаешь заметки, вчерне заканчиваешь большие куски текста, но оно почему-то не выстраивается, не укладывается в окончательном виде. Тут к вам заглядывает приятель, завязывается беседа, вы увлекаетесь разговором и вдруг чувствуете, что ваши мысли обрели форму и голос, тяжелые наукообразные обороты и слова — легкость и свободу. Так родилось главное произведение Гете об изобразительном искусстве «Опыт о живописи» Дидро» — полемика с французским философом, произведение которого Гете перевел на немецкий язык, снабдив его своими критическими комментариями. А обстоятельному, строго научному по методу изложения исследованию о природе изобразительного искусства, которое собирался написать немецкий поэт и мыслитель, не суждено было появиться на свет.

В какой мере эта история имеет отношение к созданию Лифшицем текста об Ильенкове? С конца сороковых годов Михаил Александрович работал над своей главной философской книгой об онтологии и теории познания («онтогносеология»),

включавшей в себя логическую систему, которую Лифшиц называл «теорией тождеств». Однако вплоть до его смерти в 1983 году в печати время от времени появлялась только философско-литературная публицистика ученого. Росло количество подготовительных папок в рабочем столе, но ничего похожего на окончательный или даже черновой вариант «главной книги» Лифшиц не написал. По словам его вдовы Лидии Яковлевны Рейнгардт Михаил Александрович говорил в последние годы и месяцы жизни, что он практически создал философскую систему, осталось всего лишь придать обширному научному материалу форму. Казалось, еще немного лет, отпущенных судьбой, — и дело жизни будет завершено.

Так это или не так, нам сегодня приходится только гадать. Но и то, что осталось, — non finito, имеющее самостоятельную ценность. Не состоявшееся в искусстве, науке и жизни иногда превосходит завершенное, законченное. Авангардистское искусство XX века сознательно отказалось от какой-либо законченности, сделало фрагментарность своей программой. Постмодернистские философские тексты, такие, например, как книга Жака Деррида «Правда в живописи», начинаются с середины фразы и обрываются, не закончив последней. Незавершенность стала всеобщей модой.

Почему модой, а не судьбой? Идеи и мысли модернизма и постмодернизма вполне могли бы иметь законченную форму. По сути дела, они конечны, при всей своей намеренной парадоксальности и демонстративной многомерности. Возьмем какую-нибудь идею постмодернизма , пусть это будет, к примеру, известная мысль о неполноте любой истины, ее незавершенности и ограниченности. Но если мы поставим точку в конце этой фразы, то без труда обнаружим, что сами впали в догматизм и ограниченность. На каком основании мы судим об ограниченности *абсолютно всего*? Это категорическое суждение предполагает, что мы владеем абсолютной истиной, обладаем исчерпывающим знанием того, что было и будет, — и выносим ему свой окончательный приговор. Вы возвышаетесь, как тиран, над утверждением об ограниченности любого знания, пользуясь властью, основанной только на том, что эту истину произносите именно *вы*, неповторимый и исключительный субъект. Ибо любой иной, внешний вам субъект, который утверждал бы то же самое, ограничил бы всеобщность и категоричность вашего абсолютного заявления. Все сказанное выше, впрочем, очень хорошо известно и не раз уже служило аргументом в споре с постмодернизмом.

Итак, на одной стороне: всякое знание неполно. На другой стороне той же медали: ваше знание абсолютно закончено. Как выйти из этого противоречия? Оно, увы, неразрешимо. Ибо это дурное тождество. Если мы хотим избежать его, то должны отказаться от крайностей. Не впадая при этом в усредненность, подобную той, что подсказывает формальная логика, советующая вообще отказаться от общих суждений, заменив их более осторожными частными. Но что нам дает истина, гласящая: «Некоторые суждения неполны и незакончены»? Она, конечно, более скромна, чем постмодернистская принципиальная и программная философия незаконченности, однако столь же малоутешительна, как и житейская мудрость, гласящая, к примеру, что уши выше лба не растут и плетью обуха не перешибешь...

Не такую мещанскую золотую середину искала классическая мысль. Мало сказать, что некоторые суждения неполны и незакончены, надо смело глядеть правде в глаза и признать, что наряду с истинами незаконченными, относительными есть и вполне законченные, абсолютные. Но только эти вторые, абсолютные, абсолютны и истинны лишь в той мере, что тоже до известной степени ограничены. Парадокс? Нет, противоречие, однако, как мы попытаемся показать, не дурное. Вот конкретный пример, посред-

ством которого Мих. Лифшиц поясняет свою «теорию тождеств». Привожу фрагмент из его архива:

«Абсолютная полнота и отдельные, друг друга дополняющие крайности. Пример национальной культуры, национального характера, но можно применить и к социальным противоположностям.

Говорят, французы отличаются «ясностью». Очень хорошо, но их ясность отличается от педантской ясности параграфов немецкой инструкции или профессорской книги. Значит, тотчас же нужно конкретизировать эту ясность. Не значит ли это найти дополнение до полноты, до 2d?

Отдельные психологические черты характеризуют народы, но только в связи с их противоположностью, в особом сочетании с ней. Например, если говорить о французской ясности, которая была результатом ранней романизации Галлии (и, следовательно, восходит, в конце концов, к некоторым чертам социально-исторического происхождения уже у римлян), а затем наиболее полного развития строя социальной монархии с ее бюрократически-чиновническим и полицейским экономическим порядком, то следует помнить о существовании оборотной стороны медали: французский бурлеск, французское вольнодумство, раблезианство, даже романтизм (определенного типа). Ищите противо-

положного! Если англичане и англосаксы вообще склонны к эмпиризму, то оборотной стороной является их спиритуализм до спиритизма включительно, их религиозное ханжество, их склонность к религиозным играм. У немцев, где также проявляется род практицизма, эгоистической и местной мелочности, оборотная сторона медали — это чисто немецкий мистицизм, рано проявившийся, начиная с эпохи Возрождения, раздвоенность и т. д.

Эти дополнения, с одной стороны, являются следствием того, что национальные черты суть односторонние явления человечества. Однако в этой односторонности, ограниченности заключается и прелесть живого, реального конкретного в личности народа, нации. *До известной степени*, и это, во-вторых, проявляется в необходимости дополнения, как в смысле гармонизации, достижения полноты, истины — в тех случаях, когда перед нами лучшие явления национального духа и культуры, например равновесие эмпирически-реального и фантастического у Шекспира, равновесие классической ясности и романтической чувствительности у Расина, все это с разными оттенками, с общей окраской — реалистической у Шекспира, классицистической у Расина, — так и в смысле наказания за односторонность, когда одна крайность сменяет другую и дополняет ее *за пределами известных*

границ. Здесь вспоминается пример Герцена — жираф с непомерно длинной шеей и коротким, столь же коротким задом. Гармония? Да, если хотите, но еще больше кара за одностороннее развитие шеи — дисгармоническая гармония.

То же самое и в развитии национальных психологических признаков, которые целиком в движении, в движении к полноте, которая достигается если не путем гармонического дополнения, [то] путем дисгармонической гармонии»[1].

А нуждается ли в дополнении «абсолютная полнота»? Очевидно, иначе Шекспир исчерпал бы всю литературу, и нам не нужны были бы ни Расин, ни Пушкин с Толстым. Шекспир имеет свою ограниченную сторону. Более того, доказывал Михаил Александрович в 30-х годах, его величие и полнота возникают не только вопреки этой неизбежной ограниченности, но отчасти и благодаря ей.

Всякое знание незакончено, даже то, которое приобрело окончательность абсолютной истины... И мы действительно знаем это, знаем как истину несомненную, выстраданную веками долгого, мучительного, кровавого опыта человечества, на своей шкуре испытавшего цену, какую приходится платить за сис-

[1] Архив Мих. Лифшица, папка № 148.

тему абсолютного знания, будь то какая-нибудь мировая религия или вполне светская, материалистическая система, ставшая, как марксизм, мировой идеей. Но зная эту цену, мы не станем трусливо отворачиваться от проблемы и прятать голову в песок. Ибо такая страусиная «политика» не спасает от реальной проблемы, а в конечном счете обостряет ее.

Итак, честно признаем, что обрели некую *абсолютную* истину о неполноте всякого знания. Эта честность оправдана тем, что мы уже не боимся абсолютной истины, в отличие от постмодернистов, ибо имеем возможность как-то совладать с ней, ограничить ее разрушительную тотальную силу. Дело это, правда, не простое, поскольку обуздать скрытые силы общих абсолютных идей иногда так же сложно, как взять под контроль внутриядерную энергию. Но, с божьей помощью, приступим, сознавая, что иного выхода нет. И для начала, следуя за мыслью Лифшица, проведем очень важное различие между неполнотой *абсолютного содержания* Шекспира, с одной стороны, и принципиально иной неполнотой, то есть обычной ограниченностью, которая требует для своего дополнения чего-то прямо себе противоположного.

Постмодернизм говорит о вине абсолютного знания, а не ограниченного, о вине Шекспира, греческой классики и Маркса. Но это иная вина, чем

вина, например, Гитлера. Постмодернизм не делает различия, которое является центральным в «теории тождеств» Лифшица. Иначе говоря, он не отличает вину Шекспира от вины Гитлера. И потому утверждение постмодернистов о неполноте всякого знания вовсе не является абсолютной истиной в прямом смысле слова. Напротив, это не истина, а просто ошибочная идея. Которая тоже влечет за собой страшные последствия.

Чем грозит постмодернистское убеждение в том, что все истины относительны? На первый взгляд оно предстает совершенно невинным и даже чрезвычайно скромным. Но «скромная наука» (coy science, по словам Доналда Прециози) постмодернизма не лишена коварства женского флирта, незаметно берущего вас в плен. Все истины относительны — следовательно, любая система абсолютного знания тоталитарна. Да, так, кажется, и есть, соглашаемся мы, вспоминая об инквизиции, сталинских и фашистских лагерях. И тем самым молчаливо признаем, что христианство и марксизм — метафизичны и тоталитарны. Таково наше обретенное в XX веке абсолютное знание?

«Скромная наука» заразила нас нигилизмом такой разрушительной силы, какая неведома была даже атеизму Бакунина или Ницше. Они, по крайней мере, не думали, что христианство как абсолютная

идея равносильна тоталитарной утопии. Не все в христианстве было плохо и не все тоталитарно. Доказывать это — значило бы ломиться в открытую дверь. Постмодернизм не собирается этого делать, он, в отличие от Бакунина и Ницше, не источает сарказма по поводу христианства. Он учтив и скромен. Но, по сути, столь же неумолим, как светский кавалер эпохи Людовика XIV, с молоком матери впитавший убеждение, что странные существа, копающиеся на полях и изъясняющиеся на неизвестном наречии, отдаленно напоминающем французский язык, — совершенно иной биологической природы, чем он и ему подобные.

Христианство — абсолютная и метафизическая система? Да, а всякая абсолютная система тоталитарна. Чего же вы хотите, какие еще нужны разъяснения? И, разумеется, никаких разъяснений не требуется, когда речь заходит о марксизме, о СССР и его истории, его культуре. Тут все выступает с обнажающей ясностью. Тема закрыта, лучше ее не касаться. Ибо любая попытка *не одномерного* толкования вызывает моментальную и острую, как удар электричества, реакцию: а не являетесь ли вы скрытым сталинистом или фашистом, противником демократии и антисемитом?

Конечно, писать о советской истории позволено. Но только в таких строгих рамках, которые

жестче драконовской цензуры. Последнюю удавалось иногда обходить, ибо мысль была относительно свободна. Гораздо страшнее — внутренний цензор, внутренний деспот, не позволяющий сделать ни шагу в сторону от установленного стандарта. Он негласен, но его истины хорошо известны и легко формулируются: западная демократия всегда права, кто не с нею, кто против официальной политики Вашингтона, тот — против нас, тот пособник террористов, Бен Ладана и Саддама Хусейна.

Само собой понятно, что западный (а теперь уже и наш) интеллектуальный бомонд более чем ироничен к этому канону, он высмеивает его, он даже протестует против него, выходя на улицу вместе с антиглобалистами[2]. Однако камень выпущен из пращи и находится в самостоятельном полете. Догматической идее, сформулированной постмодернизмом, подвластны и чиновники Вашингтона, и те, кто полон сарказма по отношению к западной цивилизации, кто кидает камни в витрины фешенебельных магазинов или направляет угнанные самолеты в стоэтажные символы комфорта и рыночно-

---

[2] Тут не место давать оценку антиглобализму как социальному движению, замечу лишь, что в отличие от постмодернистской идеологии оно мне представляется позитивным по своему реальному содержанию.

го благополучия. Это идея всеобщего нигилизма, согласно которой абсолютных истин и ценностей нет. «Скромная наука» постмодернизма естественно дополняется нерассуждающим фанатизмом религиозного фундаментализма. Крайности сходятся. Вы вынесли категорическое суждение о том, что абсолютных истин нет, — и тем самым породили в высшей степени догматическое и категорическое суждение. Несущее в себе отнюдь не шекспировскую вину. Любопытный софист может даже позабавиться этим парадоксом и поиграть им. Не подозревая о том, что его забавы каким-то причудливым образом становятся событием реальности.

Когда 11 сентября рухнули небоскребы в Нью-Йорке, одна из российских газет (кажется, это была «Новая газета») объявила о конце постмодернизма. Она поторопилась. Камень, запущенный из пращи постмодернизма (шире — модернистского сознания XX века), вернуть назад уже нельзя. Ибо мы имеем дело не с фактом сознания, а с фактом реальности. Или реальности, ставшей эпифеноменом сознания. Что тут первично, а что вторично — вопрос важный и принципиальный, но теоретический. Практика же свидетельствует о том, что идеи иногда могут бить наповал. Профессор американского университета на правительственной радиостанции «Свобода» вещает о том, что современный терроризм голодного

Востока есть ответ на зазнайство и сибаритский эгоизм Запада. Что изменилось от этого признания? Ровно ничего. Ни в практических действиях государственной администрации, ни в логике и мировоззрении властителей умов.

Почему же? Ведь признание это дорогого стоит. Но разве история не полна таких же провидческих признаний и предсказаний накануне великих катастроф? Однако они не спасли ни Рим, ни абсолютистскую Францию, ни русскую империю. Отчего проистекает это бессилие духа, не способного остановить катастрофическое движение в пропасть даже тогда, когда падение — почти очевидность?

На картине Брейгеля «Слепые» падающий уже понял, что гибнет, он полон ужаса, но увлекает за собой в пропасть тех, кто следует за ним. Ибо повязаны все одной веревкой. Такова аллегория человечества, созданная гением нидерландской живописи на закате его жизни.

Мы повязаны не одной, а многими веревками. В том числе нас связывает круговая порука идей, точнее, идейных штампов и клише, ставших реальной силой. По мнению Лифшица, преобладающим мотивом так называемой «современной культуры» — и не только культуры — является *«идея отрицания вообще»*, «уничтожающего Ничто». Человечество оказалось заложником тотального нигилизма,

который, раскалываясь на противоположности и принимая различные обличья, от «левых» до «правых», подталкивает мир к бессмысленным, кровопролитным конфликтам. «Современный Суварин (герой романа Золя «Жерминаль». — *ВА*.), летая на атомном бомбардировщике над густо населенными городами Запада, над гениальными созданиями творческого воображения и труда, задумывает, быть может, самоубийство цивилизации», — писал Мих. Лифшиц в 1960 году[3].

ПОЛНОТА ИСТИНЫ «ПОЗИТИВНОГО МАРКСИЗМА»

На тексте какой-то газетной статьи советских времен о Герберте Маркузе Лифшиц написал: «Негативный марксизм и позитивный марксизм. Мой доклад 1927 года[4]. С этого нужно начать мое объяснение с миром»[5].

Благими намерениями, как известно, проложена дорога в ад. Наша перестройка, например, началась с провозглашения «здравого смысла» и замены

[3] Мих. Лифшиц. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 1. М., 1984, с. 26.

[4] Имеется в виду, по всей вероятности, доклад «Диалектика в истории искусства» // Мих. Лифшиц. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 1. с. 223–242.

[5] Архив Мих. Лифшица, папка № 168, «Марксизм, история и современность», с. 191.

беспочвенных утопий безусловными положительными ценностями, а привела к разрушительной вакханалии от экономики до культуры. Везде и всегда консервативные партии защищают традиционные, устоявшиеся, позитивные начала — по крайней мере, на словах. С другой стороны, не напоминают ли защитники ислама и традиционных ценностей, вставшие на тропу войны с Западом, восстание тайпинов или «русский бунт, бессмысленный и беспощадный»? Один мыслитель XIX века увидел за спинами бедняков-тайпинов не что иное, как, по его словам, дьявола in persona. Звали его Карл Маркс.

По мнению Мих. Лифшица, марксизм по самой своей глубинной сути представляет программу Restauratio Magna — великого восстановления. Это вы разлагаете жизнь, вы нигилисты — такова, писал Лифшиц, главная мысль «Коммунистического манифеста», обращенная к капиталу, его представителям и его культуре. Мысль Маркса не всегда была верно понята, точнее, она была понята прямо противоположным образом, и марксизм нередко становился знаменем разрушительных идей и сил. По мнению Лифшица, и у Маркса, как у многих великих до него, жест, говоря словами князя Мышкина, бывал противоположный. «Марксизм отрицательный, негативный, абстрактный, марксизм в уз-

ком смысле слова как антитеза всего предшествующего. Отчасти неизбежно и у самих Маркса и Энгельса (особенно у последнего, например, «Людвиг Фейербах...») в их конфликте с буржуазной идеологией, с апологетикой. Это и сейчас действительно. Тем не менее нужно найти и нужно выдвинуть другую сторону марксизма, тем более, что эта реориентация его была начата уже Лениным»[6].

Лениным, который предстает ныне величайшим нигилистом и разрушителем всех времен и народов, затмившим Чингисхана, настоящим дьяволом in persona? Ленин в качестве альтернативы демонической власти истин, не желающих ограничивать себя? Не смеется ли Лифшиц над нами, или, скорее, это история посмеялась над его добросовестной иллюзией? На эти вопросы не ответишь двумя словами, тут такой клубок, который нужно долго и терпеливо разматывать. Созданное Лениным государство лежит в руинах, а его идеи привлекают, кажется, ныне только явных или неявных экстремистов-маргиналов.

Но все-таки, «Пусть будет выслушана и противоположная сторона» — так называлась одна из поздних статей Мих. Лифшица.

---

[6] Архив Мих. Лифшица, папка № 168, «Марксизм, история и современность», с. 170.

«Бога жалко!! Сволочь идеалистическая!!»[7] — пишет Ленин о Гегеле в своем конспекте его «Лекций по истории философии». За несколько лет до появления этого текста соратники-большевики (А. Богданов[8]) обвинили автора книги «Материализм и эмпириокритицизм» в потакательстве религии. Полемический перехлест? Само собой понятно, что Ленин — атеист до мозга костей и яростный противник официальной церкви. Но одна из центральных идей «Материализма и эмпириокритицизма» заключается в том, что абсолютная истина существует. Она существовала для Ленина не в качестве догмы, в которую можно вполне искренне верить, но для пользы дела обходить на практике. Опора на абсолютную истину была основой ленинской практической политической тактики и стратегии.

Какова же эта «абсолютная истина» Ленина? И обладает ли она той мерой внутренней самокритики, дифференцированности и тонких различий, которая делает вину Ленина «шекспировской», а не виной Гитлера?

Последуем за реальной логикой Ленина, той, что привела к октябрьскому перевороту. Это нам

---

[7] В.И. Ленин. ПСС., т. 29, с. 267.

[8] См. статью А. Богданова «Вера и наука»// Вопросы философии, 1991, № 12.

необходимо для понимания того, что в последующем Лифшиц назовет «коперниковским поворотом теории отражения».

В России начала XX века буржуазная революция неизбежна. Она может повести страну по двум совершенно различным путям — прусскому (бонапартистскому) и американскому (демократическому). Русская буржуазия в основе своей созрела под крылом царской бюрократии, повязана с ней, является плутократией, противницей реальных демократических реформ. Все сказанное выше — аксиома не только для Ленина, но и для такого объективного, литературно одаренного свидетеля революции, как «новожизненец» Н. Суханов. Попытки А. Солженицына и ему подобных доказать обратное приводят к рождению литературных монстров, подобных «Красному колесу», — истина мстит за себя, доказывая таким отрицательным способом свое существование.

Но у Суханова — или Плеханова — «истина» начинает пробуксовывать, терять убеждающую силу, сталкиваясь с реальностью. Какая власть осуществит в России демократическую буржуазную революцию по американскому образцу? Пролетариат в союзе с крестьянством, отвечает Ленин. При нейтрализации буржуазии. А это уже начало социализма. Но страна-то в целом к социализму не готова. Это тоже объективная истина, которая была до 1917 го-

да непререкаемой и для Ленина. Две взаимоотрицающие истины, сталкиваясь между собой, что дают в результате? У Плеханова — союз с российской плутократией в 1917 году. У Суханова, этого, по определению Ленина, лучшего представителя российской демократии, — настороженный нейтралитет постороннего наблюдателя. А у Ленина?

Его известный ответ Суханову, продиктованный со смертного одра, выглядит очень неубедительным, что признавали (вполголоса, конечно) даже официальные пропагандисты марксизма-ленинизма поздних советских времен. Ленин называет несколько факторов, которые породили возможность прорыва порочного круга времени. Один из них — безвыходность положения, в котором очутилась страна. Другим является отчаянная решимость крестьян и рабочих. Но разве это марксистские аргументы? Они совершенно не укладываются в научную логику, которая, как утверждали меньшевики в споре с Лениным, требует учитывать прежде всего материальный фактор, т.е. степень развития производительных сил в России начала века. Ленинская же логика в данном случае больше напоминает философию абсурда С. Кьеркегора, чем материализм.

Но только напоминает, будучи противоположной ей по существу. Для Кьеркегора мир абсурден и лишен смысла, вера развенчивает реальность как

нечто пустое и рассыпающееся. Вера Ленина совершенно иного рода. Он убежден не просто в том, что абсолютная истина существует, а в том, что она существует реально и присуща тому миру, в котором мы живем. Этой объективной логике жизни он доверяется, когда советует следовать лозунгу Наполеона: надо сначала ввязаться в бой, а там посмотрим. Ибо жизнь умнее всех наших предположений. Но из сказанного для него не следует, что нужно отказаться от расчетов, планов и прогнозов. Напротив, надо стремиться к тому, чтобы довести их до предела возможного совершенства. Предел заключается в том, что объективная реальность в конечном счете умнее всех наших прогнозов. И потому, как напишет позднее Мих. Лифшиц, не «мы мыслим и чувствуем объективную реальность — она мыслит и чувствует себя нами»[9].

Мировая война, рассуждает Ленин, породила в России революционную ситуацию. Но русская демократия столкнулась, по признанию Ленина, с «бесспорным положением» — «Россия не достигла такой высоты развития производительных сил, при которой возможен социализм»[10]. Что делать?

---

[9] Мих. Лифшиц. В мире эстетики. Статьи 1969–1981 гг. М., 1985, с. 223.

[10] В.И. Ленин. ПСС., т. 45. с. 380.

По мнению Суханова, умыть руки и предаться мировой скорби. По мнению Ленина — довериться своему «богу». Разумеется, мы имеем в виду не всесильного Саваофа, который сотворил мир и взирает с небес на нас, грешных. «Бог» Ленина — объективные отношения реальной действительности. Всесильна истина («Учение Маркса всесильно, потому что оно верно»). Объективные отношения действительности включают в себя и нашу волю, наше сознание, наши действия.

Обстоятельства сложились так, как не мог заранее предвидеть ни один ум, даже самый гениальный. Революционная ситуация в обстановке общего кризиса, порожденного мировой войной, — это реальность. Готовность народа и революционной партии взять в свои руки власть — это реальность. Если революционные массы будут преданы демократией, власть перейдет к шовинистам, черносотенцам. Однако это объективная, бесспорная истина, что одна Россия социализм не построит. Ей нужна опора во всем мире. И эта опора есть, она обязательно будет, продолжает Ленин. Пусть Запад еще молчит, пусть на Западе сильна рабочая аристократия, — просыпается Восток. В нем есть колоссальный демократический потенциал, а не только отсталость (позднее литераторы «течения» Лифшица—Лукача разовьют эту мысль на примере рома-

нов Вальтера Скотта, для которого перевес цивилизованной Англии над дикой и отсталой Шотландией весьма относителен: шотландцы во многих отношениях ближе к духу подлинной свободы и человеческого достоинства).

Но вывод Ленина — не стихийный иррациональный порыв. Да, он советует отбросить к черту такие старые книжки, которые вчера еще казались совершенно правильными (Ленин называет работы Каутского, на которые сам писал положительные рецензии). Вчера было правильно, а сегодня — нет. Почему? Не потому, что очень революцию делать хочется. А потому, что если не делать революцию, то будет безусловно хуже. Восстание народов — это реальность, а не выдумка, его остановить нельзя. Если предать подъем миллионов, то он выльется в бунт, бессмысленный и беспощадный. Бунт — на руку самым реакционным силам, которые, подавив его и частично опираясь на него, создадут реакционный черносотенный режим. Во всем мире. Фашизм — результат не просто проигранной, но прежде всего преданной революции.

Одно дело — проиграть в борьбе, и совершенно другое — сдаться без борьбы. Иногда, правда, лучше сдаться, отдать пистолет грабителям, если шансов на победу нет, учил Ленин своих слишком левых

последователей. Но сдаться тогда, когда шансы есть, когда отказ от борьбы обязательно обрекает на десятки лет контрреволюционного террора и реакции целые народы, — это... Это — «педантство». Вот какое слово находит Ленин для характеристики Суханова и других честных мелкобуржуазных демократов. Кстати, кто такие были саддукеи, фарисеи и «книжники», отвернувшиеся от проповеди Христа? Если верить Новому Завету — педанты, которые предпочли верить мертвой букве старой веры, а не факту живой реальности.

Объясняя причины победы в Гражданской войне Ленин неоднократно повторяет одно, совершенно «немарксистское», ненаучное понятие — «чудо». По всем законам здравого смысла и «практической» политической науки революционная Россия, оказавшись в одиночестве, должна была проиграть более сильным в материальном смысле противникам. Она имела против себя, кроме внутреннего «белого движения», кроме такой мощной идеологической силы, как церковь, весь «цивилизованный», капиталистический мир. Но произошло чудо — и обессиленная, взбаламученная страна отобрала у великих держав ее солдат. Западные правительства в спешке возвращали их назад, опасаясь, что войска, проникнутые «большевистским» духом, повторяют у себя на родине «русский эксперимент».

Да и сами капиталисты были расколоты. Финляндия, где победил белый террор, не пропустила германские войска в революционную Россию. Ее правители нисколько не сочувствовали большевизму, но отлично знали, что единственная политическая сила в современной России, которая способна на деле, без обмана, дать ей независимость, — это власть большевиков. Демократы во главе с Керенским и Черновым угрожали ответить на требование независимости русскими штыками.

Если вспомнить ожесточеннейшую борьбу Ленина со своими сторонниками по национальному вопросу (например, полемику с Бухариным и Пятаковым в 1915 году), то становится очевидным, что «чудо», о котором говорил Ленин, было результатом его напряженной и неустанной идейной борьбы. Но все-таки это именно чудо, а не нечто заранее просчитанное и вычисленное, что следует из предпринятых действий с естественно-научной необходимостью. Раскрывая свое понятие «чуда», Ленин говорит о *моральной силе* как главной причине победы в Гражданской войне. Моральная сила в его понимании — это не результат проповедей и благих намерений. И не просто субъективное качество людей, готовых отдать свои жизни за общее дело. Моральная сила есть совокупность объективных отношений эпохи, то, что Лифшиц позднее на-

зовет «*духом* вещей»[11]. В бессмысленном кошмаре, какой представлял собой мир накануне революции, возникло совершенно новое объективное качество — сила сплочения миллионов, которая оказалась способна победить пушки и танки. Появилось то, что Гегель называл «объективным духом», имея в виду аналогичные события Французской революции, — разъяснял Лифшиц позицию великого диалектика в своем докладе на Гегелевском конгрессе.

В отличие от Суханова, Керенского, Плеханова и подавляющего большинства духовных лидеров эпохи, включая религиозные авторитеты, Ленин, подобно Гегелю, Платона и Сократу, не на словах, а на деле верил в существование объективной истины[12]. Но он не просто доверился ей, как Богу, а вступил с ней в напряженный диалог. Она не внушала Ленину свыше боговдохновенных решений, которым нужно следовать не рассуждая. «Безвыходной» ситуация была не только в материальном смысле, но и в идейном, до известной степени, тоже. С од-

---

[11] Эту идею Лифшиц изложил в своем докладе на Гегелевском конгрессе в Москве и в статье «Нравственное значение Октябрьской революции», см.: Мих. Лифшиц. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 3.

[12] Вера Ленина в существование объективной истины и ориентация на разум самой действительности заставляют признать его продолжателем традиции Сократа, констатировал Г.Маркузе в своем исследовании о советском марксизме.

ной стороны, социализм — единственный путь развязывания узла времени, с другой — «бесспорное», по признанию Ленина, положение, что Россия к социализму не готова. Каждая из этих истин перемалывает, как жернов.

В заметках по поводу книги Суханова Ленин роняет, как бы мимоходом, слова о том, что нашим и западным социал-демократам «и не снится, что иначе вообще не могут делаться революции»[13]. Оказаться между двумя жерновами, двумя взаимоисключающими истинами — это норма? Фактическая и духовная безвыходность — это всемирно-историческая закономерность?

Современная естественная наука в лице биохимика, лауреата Нобелевской премии И. Пригожина пришла к мысли, что да, подобные «безвыходные» ситуации не только в человеческом обществе, но и в природе, даже неорганической, — «норма». «Природу необходимо описывать так, — пишет Пригожин, — чтобы стало понятно само существование человека»[14]. Но не только появление человека, жизнь, цитирует Пригожин другого автора, Моно, «не следует из законов физики, но совместима

[13] В.И. Ленин. ПСС., т. 45. с. 381.

[14] И. Пригожин, И. Стенгерс. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2001, с. 81.

с ними. Жизнь — событие, исключительность которого необходимо сознавать»[15].

Если бы природа следовала советам Плеханова или Суханова, то не было бы ни жизни, ни природы. «Таким образом, — замечает Лифшиц, — упрек «не нужно было браться за оружие» следует, может быть, обратить к одноклеточным»[16]. Жизнь прошла в щель между «невозможностями» — как и революция в России. Человек, доказывает наука, появился именно потому, что его человекообразные предки оказались в *безвыходном* положении. Безвыходном с точки зрения «нормальной» логики «нормальных» людей. Но бывает безвыходность, которая, пишет Ленин, «удесятеряя тем силы рабочих и крестьян, открывала нам возможность *иного* (выделено мной. — *В.А.*) перехода к созданию основных посылок цивилизации...»[17].

«ЗАЕМ У БЕСКОНЕЧНОСТИ»

И все же изложенная выше логика, воплощенная в политике и идеях Ленина, оставляет ощущение некоторой неполноты и неясности. Или даже со-

---

[15] И. Пригожин, И. Стенгерс. Порядок из хаоса... с. 83.
[16] Мих. Лифшиц. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 1., с. 299.
[17] В.И. Ленин. ПСС., т. 45, с. 380.

физма, когда высказанное «бесспорное» суждение затем незаметно заменяется иным, противоположным по смыслу. Вначале Ленин говорит, что Россия не готова к социализму и предмета спора тут никакого нет. Но буквально на следующей странице он утверждает, что заранее этот уровень определить нельзя. Значит, не такое уж бесспорное первое утверждение? Затем вождь революции ставит вопрос: а почему нельзя сначала создать предпосылки для цивилизации, а затем двигаться к социализму? Получается, что все-таки первое утверждение «бесспорно» и речь идет только о том, чтобы иным, не привычным путем создать материальные предпосылки для социализма, которых в России пока нет? Но для создания этих предпосылок пришлось совершить вовсе не традиционную буржуазно-демократическую революцию, а такую, которая непосредственно перерастала в социалистическую, что и провозгласил Ленин в своих «Апрельских тезисах». Но как можно начинать социалистическую революцию, если для нее нет материальных предпосылок? Логический круг.

Подобный же круг возникает в логике Маркса и Энгельса. Вспомним известные рассуждения последнего о том, что, возможно, в сложившейся ситуации (1853 года) им придется взяться не за свое дело, возглавить не вполне социалистическую ре-

волюцию, а затем под влиянием обстоятельств невольно изменять своим обещаниям, сложив в конце концов головы, и, что еще хуже, предстать дураками в глазах потомков[18]. Зачем же делать явную и непоправимую ошибку? Маркс считал восстание парижских коммунаров ошибочным и несвоевременным, он убеждал их не начинать его. Но когда восстание стало фактом, Маркс увидел в нем историческую необходимость, не отказавшись, однако, от своего первоначального прогноза. Так ошибкой было восстание коммунаров — или исторической истиной и необходимостью? Идея Ленина об «ошибке гигантов» встраивается в тот же логический или, вернее, антилогический ряд, порочный круг. Причем приведенные примеры не исключение, а, скорее, правило, характеризующее метод мышления классиков марксизма.

Подчеркнем прежде всего, что логический круг порожден безвыходностью, непроясненностью исторической ситуации, он заключен в реальности, а не в головах мыслителей. Как разорвать его, выйти за его пределы? Идеи Кьеркегора или лозунг парижских студентов 1968 года «Будьте реалистами, тре-

[18] Этот эпизод рассмотрен Лифшицем в его статье 1960 года «Ветер истории». См.: Мих. Лифшиц. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 1, с. 300–301.

буйте невозможного!» сводятся к тому, что можно назвать ницшеанским или хайдеггеровским великим Ничто: в мире нет ничего, на что наша потребность в истине и свободе реально могла бы опереться. Выход — только в иррациональной и принципиально недоступной пониманию божественной воле, в трансцендентном мире, не соприкасающемся с миром реальным, пустым и бессмысленным. Или в нашей революционной активности, которая презирает и ломает скучную и тупую повседневность, не способную к самопорождению смысла.

«Я не ищу успеха потому, что давно — давно Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt», — писал Лифшиц в конце своей жизни, цитируя строки стихотворения Гете «Vanitas! Vanitatum vanitas». Эту же цитату из Гете мы находим в его работе о Чернышевском (1939 год)[19].

И у Гете, и у цитирующего его Чернышевского Ничто, на которое они ставят, есть неразумие с точки зрения здравого смысла и «реальной политики», на самом деле оно охватывает более широкие сферы реальности, чем доступное пониманию обывателя, в том числе и образованного. Речь идет именно о силах самой действительности, взятой под углом зрения бесконечности ее возможностей, кото-

[19] Мих. Лифшиц, Собр. соч. в 3-х т., т. 2. М., 1986, с. 178–179.

рые не в силах ухватить и оценить рассудок. Ничто Гете, Чернышевского и Лифшица прямо противоположно Ничто Ницше и Хайдеггера, Адорно и бунтующих студентов образца 1968 года.

В 1917 году Ленин — практически в полном одиночестве, ибо не был поддержан собственной партией, — поставил все, что имел, на Ничто: мировую революцию, которая казалась совершенно невозможной и невероятной в сложившейся ситуации для меньшевиков и других демократов. И победил, получив мощное встречное движение самой реальности (позднее Мартов писал о «мировом большевизме», хотя и оценивал его критически). Выход из порочного круга времени и обстоятельств произошел благодаря тому, что позднее Лифшиц назвал «заемом у бесконечности». Опираясь на то, что выходит далеко за пределы реальной политики, — «дух вещей», с одной стороны, а с другой — на опыт предшественников (Марксов анализ подобной же ситуации, данный в 1856 году), Ленин превратил анонимный дух вещей в моральную силу миллионов, в их сознательные действия, творящие новый мир — и новую мировую ситуацию. Пройдя между двумя жерновами безвыходность стала *выходом*. Вот оно, недостающее звено в логической цепочке классиков марксизма — «заем у бесконечности», то есть опора на мир *как целое*.

В наши дни все, кому не лень, повторяют меньшевистский тезис о том, что Ленин не учел *материального фактора* — фактической неготовности России к социалистической революции, неразвитости ее производительных сил. Но вульгарные материалисты не способны понять, что материя наряду с полюсом фактического, контингентного, имеет не менее реальный противоположный полюс, выражающий дух самих вещей, т.е. *целое*. Возникновение принципиально нового не только в человеческом обществе, но и в природе опирается на второй полюс реального бытия, всегда так или иначе актуализирует целое. Ленин — продолжатель традиций Дидро (на философию которого ориентирует естественную науку И. Пригожин), а меньшевики — представители нигилистического номинализма, этой страшной болезни формализованного знания.

Не всегда, правда, «подпитка» бесконечностью возможна, она требует особых обстоятельств, в которые здесь нет возможности входить. И, что не менее важно, за этот «заем» приходится платить очень высокую цену. Ибо ограниченная истина времени (содержащаяся в позиции меньшевиков) имеет свои права, забвение ее тоже мстит за себя.

Россия была не готова к социализму — и все последующие трагические события доказали это.

Но это один полюс истины. Другой заключался в том, что отсталая страна оказалась центром мировых противоречий, *целое* мировой истории наиболее рельефно проступило в России. И русский мужик стал выразителем этого целого мировой истории. Причем не только вопреки своей отсталости и нецивилизованности, но в известной степени *и благодаря* ей. Ибо в этой отсталости было определенное преимущество перед Западом, преимущество более *глубокой демократии* (избавленной от односторонностей развития демократии на Западе), хотя демократии *грубой*, легко, увы, превращающейся в свою противоположность — плебейскую уравнительность, от которой уже один шаг до фашизма.

Впрочем, разве жизнь не платит за найденный ею выход — смертью, которой не знает неорганическая природа? Разве не платит человек за обретенную им свободу и творчество? «Трагическим является, в сущности, уже само существование человека, этого авангарда природы, — мыслящей материи, отделившейся от ее элементарной жизни и страдающей в своем промежуточном положении»[20]. Лучше было бы человеку вовсе не рождаться, сказано где-то у Гомера. Но он родился — и со-

---

[20] Мих. Лифшиц. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 1., с. 299.

здал не только вопреки, но в известной мере и благодаря своей конечности и смертности то, что именуется классикой.

Ленин, безусловно, потерпел сокрушительное поражение. К концу XX века в России окончательно, кажется, победил «чумазый», хам. В то же время Ленин оказался прав — история России в XX веке может быть верно понята только как процесс «иного перехода к созданию основных посылок цивилизации, чем во всех основных западноевропейских государствах». Ныне мы, имея за спиной многие уже обретенные основные посылки, стоим перед задачей создания новых. И как почти столетие раньше, решить эту задачу не сможем, если не будем искать выхода из безвыходной мировой ситуации, если не пройдем вместе со всем миром между Сциллой и Харибдой современности.

Мы начали наш разговор с того, что «абсолютная истина» постмодернизма — о трагической вине, стоящей за спиной всех «абсолютов» истории, — не может претендовать на «шекспировскую» трагическую вину. Она виновата обычной, не «метафизической» виной, именно той, какую несут в себе все ложные «идеологии», от крайне левых до крайне правых, включая в себя традиционный западный либерализм и плюрализм. Абсолютной истины в позиции постмодернизма, конечно, нет. Хотя про-

блема ограничения самой истины, взятия ее под контроль поставлена на повестку дня именно XX веком, и в первую очередь — Октябрьской революцией и ее судьбой. Как дополнить (или ограничить) истину, чтобы свести к минимуму ее возможные трагические последствия? Ибо только тогда, когда истина дополнена такой своей противоположностью, которая поднимает ее до степени *полноты*, она становится абсолютной.

По мнению Мих. Лифшица, справиться с подобными, действительно новыми, вставшими на повестку дня задачами способен не негативный (общераспространенный — от «советского марксизма» до Франкфуртской школы), а позитивный марксизм. Он — суть, сердце того, что на самом деле говорил Маркс, развитие и осуществление его принадлежит Ленину с выдвинутым главой советского государства девизом: союз со всеми антифутуристами (читайте: антинигилистами). Да, Ленин потерпел поражение, но его поражение было платой за прорыв «порочного круга», за созидание нового мирового состояния, тогда как тотальный нигилизм ведет к углублению кризиса, замыканию в полной безнадежности «ничто».

Логика «позитивного марксизма» не была изложена Лениным в специальном сочинении, но содержалась в логике его тактики и стратегии. Онто-

гносеология и «теория тождеств» Мих. Лифшица представляют собой попытку детальной научной обработки этого опыта (а также опыта мировой культуры), выражения его в адекватной логической форме.

«КОПЕРНИКОВСКИЙ ПОВОРОТ ТЕОРИИ ОТРАЖЕНИЯ»

Подробный анализ текстов Лифшица из его архива должен быть отложен до времени их публикации. Подчеркну лишь несколько моментов философской системы Лифшица, а именно те, которые лежали в основе его диалога с Эвальдом Ильенковым. Но позволю себе начать с маленьких воспоминаний личного характера.

Я решился стать профессиональным «идеологом» под влиянием одной из статей Эвальда Васильевича (шестидесятых годов), ибо она убедила меня, что и у нас, в СССР, философ может быть умным и порядочным человеком. Не скрою, что меня в статье Ильенкова привлекла скрытая, как мне казалось тогда, критика ленинизма. В его рассуждениях о теории познания Спинозы я увидел очень существенную «поправочку» к теории отражения.

Впечатление от первого знакомства с текстами Лифшица, напротив, было двойственным. С одной

стороны — удивление: откуда мог взяться человек, который пишет так, как, наверное, писали бы ожившие Вольтер и Дидро! Это живая классика, в которую нельзя поверить, ибо на нашей выжженной почве такое просто невозможно (потом я узнал, что подобные мысли возникали и у других читателей Мих. Лифшица). С другой стороны, содержание некоторых написанных им страниц (именно содержание, а не литературная форма) казалось тем же самым или почти тем же самым, что и набившие оскомину догмы «единственно правильного учения».

Прошло несколько лет, и вот на глаза попалась статья «Либерализм и демократия» (Вопросы философии, 1968, № 1) которая взволновала буквально до слез. Я тут же послал письмо Михаилу Александровичу и через несколько дней получил ответ. С Эвальдом Васильевичем лично познакомился много позже, благодаря посредничеству Лифшица. Помню его оживление и радость, когда он узнал о том, как рабочие на заводе, где я читал лекции, воспринимают диалектику. Совсем иное настроение было у Ильенкова в нашу последнюю встречу незадолго до его трагической гибели. Он давал мне прочесть выделенные им страницы книги Орвелла «1984», которую вывез, кажется, из Австрии. Вот, вот истина, вот то самое — лихорадочно повторял Эвальд Васильевич, и глаза у него при

этом были, как мне показалось, потухшие, смотревшие в никуда.

С Лифшицем я многие годы не соглашался, защищал модернизм и знаковую концепцию искусства. Он отвечал мне, как правило, какими-нибудь шутливыми замечаниями и советовал почитать то-то и то-то. «В особенности необходимо хорошо знать Ленина, — писал мне Михаил Александрович, — и приучить себя к тому, что теория величайшей ценности заложена здесь в самой «невидной», практической форме». Признаться, для меня это была новость, ибо Ленина в качестве серьезного философа я не воспринимал.

Так что же доказывает Лифшиц в полемике с Ильенковым?

В письме Мих. Лифшица к М.Г. Михайлову от 21 августа 1980 года есть следующие строки: «Пишу (как всегда в спешке) большую и чисто философскую статью «Диалог с Ильенковым». И как всегда ворчу, недоволен, страдаю и ругаюсь». В письме к тому же адресату от 5 мая 1981 года Лифшиц замечает: «Ваш акафист Ильенкову прочел с удовольствием. Но прошу иметь в виду, что у меня с ним есть расхождения. Хотя он и воспринял от меня и Лукача не мало, но другой стороной, особенно на последнем этапе сошелся с психологами, которые в философии не разумеют. Они придумали понятие «деятель-

ности», которая играет у них такую же роль, как шишковидная железа у Декарта, то есть нечто среднее между духом и материей. Но такого нет, и деятельность тоже бывает либо материальная, либо духовная. Я ищу решение проблемы идеального в другом и советую взять еще несколько уроков материалистической диалектики у Платона. Так что моя статья об Ильенкове носит характер диалога. Поэтому я ее и не дал в сборник его статей, а дал только начало – поминальную часть. Остальное со временем прилажу для моего сборника статей».

Среднего как самостоятельного третьего элемента *наряду* с духом и материей нет. Но есть другое, «истинно среднее», die wahre Mitte, которое не образует независимого от полюсов элемента, а возникает подобно электрической дуге между ними. Истинно среднее есть высшее, mesotes как acrotes, подчеркивает Лифшиц, единство между истинными полюсами, а не крайностями. Такова, например, классика в искусстве. И не только в искусстве. Есть классика и в объективном мире, как человеческом, так и природном.

Идеальное — это классика мира в самом широком смысле слова. Человек (когда он достоин своего понятия) есть истинная середина бытия. Ибо дух, сознание, согласно известным словам Энгельса, — «цветение материи». Но высшее, как известно, мо-

жет внезапно превращаться в низшее. «Случается орлам и ниже кур спускаться ...» — писал Ленин по поводу Розы Люксембург. Дух и сознание человека, увы, очень часто оказываются ниже и хуже самой грязной материи (напомню известные слова Ленина о тех «мозгах нации», которые он называл «дерьмом»). Что мы можем сказать, например, о таком интеллектуале, как Н. Устрялов, который, следуя за сборником русской интеллигенции «Вехи», советовал в тридцатые годы соединить советский строй с фашистской идеологией и практикой? И он был далеко не одинок. Нечто подобное можно прочитать у П. Флоренского в те же годы. Сознание западных интеллектуалов самой высокой пробы, таких, например, как Хайдеггер, когда оно подводит умы к необходимости служения (и служения с нерассуждающим энтузиазмом!) гитлеровскому режиму, тоже трудно назвать классикой мира. Конечно, при этом перед нами не кусок дерьма в прямом смысле слова, а сознание, нечто интеллигибельное, хотя и такое, что вызывает гораздо худшие последствия, чем потребление в пищу испражнений.

Необходимо различать два смысла слова «идеальное», и об этом достаточно сказано в диалоге Мих. Лифшица с Э. Ильенковым. Приведу только одно дополнение из «Науки логики». Гегель пишет: «Ideale имеет более определенное значение (пре-

красного и того, что к нему относится), чем Ideelle...»[21]. И то и другое понятие Гегель применяет при анализе сознания. Вызывает сомнения, как правило, не очевидное различие между понятиями Ideale и Ideelle. Непонятно другое — как может понятие «идеального» применяться по отношению к неживой, немыслящей, не обладающей сознанием природе, существующей вне человеческого сознания. Ведь это же идеализм!

Разумеется, Лифшиц не хочет сказать, что природа обладает сознанием. Но дух есть цветение материи. То есть высшее свойство материи, высший этап развития ее, которого она достигает в теле человека, обладающего сознанием. Это — Абсолют природы. Но бойтесь Абсолюта, который не желает соблюдать имманентные ему границы и пределы! Абсолют, выходящий за свои границы (а они есть даже у абсолюта), превращается в свою противоположность: вместо сознания перед нами — бред, добровольный или вынужденный. Такое сознание, не переставая быть сознанием, приобретает качества материи, точнее, одного ее полюса — фактического, слепого, лишенного целого.

Но здравый смысл цепко держится за свои определения. Сознание — это сознание, то есть нечто

---

[21] Г.В.Ф. Гегель Наука логики. М., 1975, т. 1, с. 215.

нематериальное, следовательно, идеальное. А природа вне человека — это немыслящая материя, не обладающая свойством сознания. Однако речь-то у Лифшица идет совсем о другом. Он не отменяет суждения здравого смысла, а дополняет и уточняет их. Если мы скажем, что немыслящая материя вне и без человека не обладает свойством сознания, то это будет верно, как верна всякая тавтология: не мыслящее есть не мыслящее. Но идеальное, замечает Гегель, имеет и иное, более определенное значение прекрасного вообще, то есть классики.

Человек — центр, абсолют, классика природы, способный делать «заем у бесконечности», но только до тех пределов, когда он, в ослеплении самомнения, не начинает унижать природу, отказывая ей в тех качествах, что объективно могут быть даже выше человеческих. Например, природа бесконечна, а человек конечен. Не человек сотворил природу, а природа человека. Природа бесконечна в своих творческих возможностях, а человек, это высшее и единственно способное к сознательному творчеству существо, — обречен подражать ей даже в самых смелых своих фантазиях. Подражать не в том примитивном смысле, что буквально воспроизводит уже существующее, а в том, что его небывалые и действительно создающее нечто принципиально новое проекты истинны лишь в той мере,

в какой возвращают нас к сердцу мира, к истине природы, а не уводят от нее (природы не абстрактной, в духе просветителей, а реальной, включающей в себя человека, который преобразует ее и тем самым *дополняет* природу до ее собственной истины). Ибо в противном случае дерзновенные человеческие проекты, как Атлант, оторванный от матери-земли, гибнут и саморазрушаются. По мнению Лифшица, суть позитивного марксизма — Ленина в первую очередь — заключается не только в способности брать «заем у бесконечности», но прежде всего в том, чтобы сводить к минимуму неизбежную плату за прорыв порочного круга времени. Последнее — самая злободневная задача эпохи, открытой Октябрем.

Природа, мир вне нас обладает объективным свойством целостности, и когда мы делаем «заем у бесконечности», то опираемся на это целое, берем себе в союзники «дух вещей». Ибо человек как микрокосм есть представитель целого природы, носитель его. Однако как только человек забыл, что он — всего лишь представитель этого целого, что он должен дорого платить за сделанные им «заемы» у мира, — он тут же низвергается с высоты своего положения, превращаясь в нечто худшее, чем простая немыслящая материя. Вот что говорит нам теория отражения материализма. Возвыситься над

противоположностью духа и материи в качестве третьего элемента, подобно тому как возвышается один угол треугольника над двумя другими, — невозможно. Попытка такого возвышения, доказывал Лифшиц в одном из своих философских памфлетов[22], — это не истинно среднее, а жалкая претензия на диктаторство, свидетельствующая об утрате чувства реальности.

Идея, что одно может переходить в другое, становиться тождественным другому, стала общепринятой в современной софистике. Лифшиц развивает другой момент диалектики, который был только намечен у таких классиков, как Гегель. Тождество противоположностей предполагает существование *различия*, что хорошо известно. Заслугой Ленина является то, что он выявил конкретную форму движения различия — есть по крайней мере два типа тождеств. Одно дело — движение России по американскому пути. Это одна форма единения духа и материи, народа и власти. И есть другой путь — прусский, другое, принципиально отличное тождество противоположностей. В этом различии — суть дела. В том числе ключ к пониманию так называемой ленинской теории отражения.

---

[22] Бессистемный подход // Мих. Лифшиц. В мире эстетики. М., 1985.

В конечном счете все противники ее (сознательные или бессознательные) пытаются найти третий элемент, возвышающийся над духом и материей. Для Ильенкова (а еще ранее — неокантианства) этим третьим элементом оказалась деятельность. Как, впрочем, и для Лукача в его книге «История и классовое сознание». Под влиянием Лифшица Лукач приблизился к материалистической теории отражения, но затем, в поздний период своего творчества, снова удалился от нее. В чем же, согласно Лифшицу, заключается смысл и трудность понимания материалистической теории отражения, если даже Лукач не справился до конца с этой задачей? Обратимся к фрагментам из архивной папки № 214 «Тело и дух»:

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ РАЗНИЦЫ МЕЖДУ ДУХОМ И ТЕЛОМ, ОБЪЕКТИВНЫМ И СУБЪЕКТИВНЫМ (с. 215–216)

Момент тождества духа и материи.

Не чрезмерность, не преувеличенность, метафизичность противопоставления материи и духа, материализма идеализму (у Ленина ad vocem Дицген). Как это понимать?

Я понимаю так, что сознание отчасти слепой продукт бытия и в этом смысле продолжение его, на не-

го можно воздействовать, манипулировать им. В этом разрезе сознание отчасти рассматривается и нейрофизиологией и социологией (характерен бихевиоризм). И обратно в симметрическом порядке — вещественные структуры имеют свое quasi-сознание; отсюда «ошибки организма», искусственный мозг.

Словом, одно переходит в другое, отождествляется, образуя два противоположных тандема: intellectus materialis и materia intellectualis. Различие в движении. То же самое относится к идеализму и материализму.

ПОПЫТКИ НАЙТИ СРЕДНЕЕ В ДЕЙСТВИИ, ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (с. 246–250)

О том, что *действие* (Ильенков, Михайлов) не является чем-то средним между телом и духом, не решает проблему. Кстати, действие тоже может быть эпифеноменом, грань проходит между *истинным* (действием, сознанием) и чисто *кажущимся* или внешним или даже *ложным*.

Михайлов (а по существу — Ильенков). Вы говорите, что принять за исходный пункт *не созерцание*, а *движение органа зрения* — это значит решить психофизическую проблему. Но —

если созерцание как эпифеномен физиологии организма не тождественно с восприятием внеш-

него тела, с cogitatio, то и движение органов тела тоже есть эпифеномен. Во-первых, не хотите же вы сказать, что ощущение красного тела есть материальное движение глаза по красному телу? Ведь ощущение как психическое явление не материально. Во-вторых, «скольжение глаза по форме» есть метафора ничем не лучшая, чем «отпечаток» стоиков, и, во всяком случае, не лучшая, чем «отражение», «зеркало».

Если вы не находите среди нейронов etc. никакого образа красного тела, то ведь и в самом теле его нет, а есть только *движение и отражение* (в физическом смысле) *волн определенной длины и поглощение* [? — неразб. — *ВА*] *других*. В этом смысле перед вами просто цепь физических и физиологических фактов. Однако откуда-то берутся *форма* предмета («форма» красного), да и *движение*. Ведь движение — тоже не материя. А раз вам приходится признать, что кроме физики и физиологии в смысле первичных качеств, включая сюда и плотность Локка, есть еще *движение, форма и более широко — отношения*, то нет ничего удивительного в том, что возможно и *воспроизведение, повторение* всего этого в *чистом виде* как свойство определенным образом организованной материи, как *содержание* этого свойства. И таким образом понятие *образа* в нас, в нашем сознании ничем не хуже, а во многих

отношениях гораздо вернее и ближе к фактам, чем ваше «скольжение по форме» и «соотнесение». Образ есть то же *отношение*, и находится он *там же*, где все прочие отношения в мире, то есть нигде, по той простой причине, что понятие *местонахождения* уместно в применении к физическому предмету, к отношению же лишь постольку, поскольку, взятое изолировано, вне всего комплекса отношений вселенной, оно там же, где и физические вещи, им связываемые. Так и *образ* находится там, *где наш мозг и то, что он воспринимает*. Не задавайте вопросов, подобных знаменитому [? — неразб. — *ВА*.] вопросу: где начало того конца, которым оканчивается начало?

Словом, «психофизиологическая проблема» не устранена и мы в том же положении, что и Декарт, Спиноза, Мальбранш.

Я имею в виду тот факт, что *действие* тела, во-первых, не произвольно, а вынужденно или просто автоматично. Если же оно произвольно, то опять же *мотивировано* определенным конгломератом фактических, физических условий, отношений. Чтобы оно было *свободно*, оно должно быть столь же *адекватным внешнему бытию*, как и сознание — созерцание, которое тоже не чистый эпифеномен, а содержит в себе теоретическое начало. Понятие *свободного действия* так же существенно, как

и понятие *истинного познания, отражения объективного мира.*

Это кроме того, что выделение *действия* нисколько не заполняет пропасть между психическим и физическим. Если это действие — физический процесс на уровне нейронов и волн, не говоря уже о мышечном движении, то оно относится к физическому миру, если же речь идет о том, что нужно включить в созерцание момент субъективности, активности сознания, — эта активность относится к миру духовному. Видимо, нужно что-то другое, чтобы преодолеть *абстрактную грань между субъектом и объектом.*

СТАТУС ЗЕРКАЛЬНОГО ОТРАЖЕНИЯ (с. 252)

Отражение, зеркальность всегда *для другого*, самого себя *без зеркала* увидеть нельзя, разве что по частям. Мы видим отражение *в зрачке другого*, а не глаз видит это отражение, *отражение есть именно видение.*

Это только доступная и *богатая содержанием метафора*, когда мы говорим об отражении мира в сознании или о зеркале. *Увидеть* это отражение вы не можете, увидите только нейроны, но ваше «увидение» есть отражение нейронов. И выскочить из этого отражения (образа, мысли) никак нельзя.

Слова для объяснения факта cogitatio могут быть только описательными, а сам факт есть факт. Что такое сознание? Свойство материи и (по содержанию) воспроизведение, повторение, отражение ее. Не материя.

ПРЕКРАСНАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ!
(с. 274 – 279)

Подобно тому как сознание делится на «продукт» и «зеркало», сама объективная реальность имеет две ипостаси — *причинную связь и сигналетизм*, целое, мир отношений, дух материи; она сама является первым зеркалом, обладает *отражаемостью* (или не обладает ею). Так, например, сознание определяется бытием — оно продукт и определяется бытием как *причиной*, создающей определенную модификацию природного процесса в теле (через мозг), но это бытие *социального бытия* как причины нашего нервно-психического состояния не все и далеко не все. Есть еще бытие бытия как собственного зеркала (я имею в виду в данном случае социальное бытие). Например, одно дело сказать, что Толстой — продукт дворянского усадебного быта, и совсем другое — сказать, что его мышление и творчество есть зеркало русской крестьянской революции.

Очень важное различие двух сторон, двух ипостасей бытия, в том числе (но не исключительно) социального, может следовать непосредственно за установлением двух сторон сознания.

Если взять физиологический процесс в нашей нервной системе, то ему противостоит аналогичный, но чисто физический процесс в объективном мире вне нас. Это, собственно, даже не противостояние, а непрерывный ряд. Но для того, чтобы воспринимать и понимать этот ряд, нужно cogitatio человека. Оно именно и противостоит объективному миру, включая сюда и *чужой* мозг, не наш или наш каким-нибудь косвенным образом. И мы были бы в положении картезианцев с их двумя несмыкающимися рядами, с их совершенно точным исключением перехода одного ряда в другой и воздействия физического явления на мысль или наоборот (Декарт в письме к шведской королеве признает, что это трудно). Но момент смыкания все же есть. В самом деле все материальные процессы, происходящие перед нами, состоят в изменении отношений, формы, возникновении и разложении определенных ситуаций (одним словом, в том, что теперь заново открыто под именем информации или структуры и что вовсе не ново).

Таким образом «психофизическая проблема» вовсе не состоит в противостоянии физического

ряда, взятого аморфно и чисто материально, stofflich, и психического ряда. Это — неопосредованные крайности. Она состоит в противостоянии сознания зеркального (вот почему у Декарта *все* есть cogitatio, ему нужен термин для определения сознательной, отражательной природы *всей сферы сознания* в отличие от сознания — продукта или эпифеномена) материальному миру модифицированному, имеющему свои модусы, отношения, формы, словом, идеальные градации, ибо форма, отношение не есть материя в грубом смысле слова, но они и неотделимы от нее, так что материальный мир имеет свой второй, формальный полюс. В этом смысле конфронтация сознания и объективного мира вполне разрешима, и на вопрос: «Что такое мысль?» — мы можем ясно ответить — *отражение, повторение* формальной структуры материи и даже прямое продолжение *предсубъективности ее*, ибо уже в самом материальном мире есть различный уровень соответствия себе, автономии, реальности. Мысль отражает *реальные универсалии* объективного мира, это *голос самого объективного содержания в нас*. Разумеется, «в нас» — это не означает в пространственном смысле, ибо мысль места не занимает ни в нас, ни вне нас. Но и отношение предметов или внутренняя структура их, модусы действительности, форма — все это места не зани-

мает, хотя вполне реально. Куб занимает место, кубическая же форма сама по себе, как и всякая другая *пространственная* форма, не имеет ни толщины, ни высоты, ни плотности, не она занимает место, а отграниченный ею материальный субстрат. *Отражение в нас* внешнего мира состоит не в том, что где-то в голове помещается образ внешнего предмета (пусть какая-то тонкая нейроновая модель его), а в том, что определенным образом сложившиеся материальные структуры обладают свойством *отражаемости*. Отражается то, что выражено, отражаемо, отражаемо само по себе. Это его объективное свойство, которому наше сознание является прямым продолжением, сублимацией, дальнейшей субъективизацией и идеализацией. Вы сами признаете это, когда двусмысленно употребляете слово «информация», то у вас это объективная программа определенной реальности, то передаваемые одним человеком другому «сообщения». Прежде чем передаваться по системе связи, видимо, всякое сообщение должно быть сообщено нам самой действительностью, с которой мы как бы снимаем ее содержательную пленку.

Декарт и отчасти Спиноза допустили большую, хотя исторически и понятную, ошибку, когда начисто отвергли аристотелевские формы, систему родов и видов, а Лейбниц и Гегель многое дали фило-

софии, когда восстановили значение этой модификации реального мира, его формальной иерархии, его идеальности. Отбросьте все это, и «психофизическая проблема» у вас действительно станет неразрешимой.

Мы отражаем мир благодаря его отражаемости, наша мысль есть простое выражение этого факта. Мы не можем иначе понять реальность как через ее отношения, формы, модусы, категории, которые не есть материя, но вне которых нет ничего действительного, реального, состоящего из той же материи. Этот факт нужно просто принять, а наше недоумение отнести за счет чисто психологического эффекта, создающего «недоразумение разума с самим собой». Мы начинаем с нас, а надо бы наоборот — с внешнего мира. Но как тут быть — не выскочишь из собственной шкуры, и, чтобы хоть немного выскочить из нее, нужно понять природу этого недоразумения, как мы понимаем, отчего Солнце представляется нам движущимся вокруг нас, несмотря на то, что в действительности дело обстоит наоборот.

Можно сказать также, что наше сознание есть *реализация отражаемости мира* в особом органе его, отражаемости модифицированной действительности.

Симметрия: как субъективный ряд есть *результат* и *зеркало*, так и материальный ряд есть *ве-*

щество и *смена форм*, модификация форм и отношений.

«Конфронтация сознания и объективного мира» образует неразрешимый логический круг, пока то и другое понимается абстрактно, с точки зрения здравого смысла. И не только здравого, но и самого изощренного философского, однако, по сути своей, нигилистического, согласно которому материальный мир вне нас лишен идеальных свойств, не обладает духом целого, способностью к самопорождению и самоотражению. Вот еще одна цитата из архива Лифшица (запись от 16. IX 1968 г.):

«Подлинный коперниковский переворот теории отражения.

Круг XVIII века, да и вообще: материя, среда производит дух, дух — материю, *не есть простая* логическая слабость, что, впрочем, *доказывает и сам* Плеханов, переходя к Гегелю. Есть такая сторона в материи, которая более *духовна, чем любой дух-продукт*. И есть такая сторона *в духе, которая более тупо-материальна, чем любая материя*. Палкой не перешибешь. Словом, *круг* есть в данном смысле, *смысле Канта*.

И этот вопрос нужно решить *по тождеству и дифференциалу*. Да, материя и дух противопо-

ложности, да, первое определяет второе. Но первое определяет второе именно потому, что оно обладает *теми свойствами, которыми обладает дух, которые приписываются только ему* (целостность, структура=форма), и дух только из материальной основы может *черпать их*, превращая в нечто чисто духовное и постольку лишь в некий *продукт* и свойство материи, нечто до некоторой степени недуховное, эпифеномен. Дух *в истинном смысле этого слова* есть материя, есть ее собственное живое и животворящее начало — дух, оторванный от материи, как противоположность ее, не есть дух, а только *свойство материи*»[23].

Без понятия «истинно среднего», введенного Лифшицем в материалистическую теорию отражения, последняя не полна и не достаточно понятна. Среднее — это, конечно, в известном смысле нечто третье, отличное от крайностей, неопосредованных противоположностей. Tertium datur — утверждает Лифшиц, и это третье есть прохождение в щель между двумя *крайностями*, то есть абстрактными, неопосредствованными противоположнос-

[23] Архив Мих. Лифшица, папка № 112 «Современный материализм (последний подручный материал). Сознание, отражение», с. 164.

тями. Третье дано, «сказал» мир — и появился человек как прорыв порочного круга, как форма единства развитых, а не абстрактных противоположностей — «истинная середина» между ними. Но человек, будучи «истинной серединой» природы, не представляет собой некое самостоятельное «третье» наряду с духом и материей. Он материален. Хотя способ существования этой материи — быть зеркалом, воплощать в себе целое, то есть формальный полюс материального мира. Конечно, отражение — это метафора. В понятии «отражение» заострено то, что сознание человека и его деятельность, будучи чем-то таким, чего до того не было в природе, есть в конечном счете свойство самой действительности, именно — способности мира к самоотражению. Познавать мир можно только благодаря тому, что он обладает определенными идеальными свойствами, что его бытие и «структура» не безразличны к вопросу об истине и объективном смысле существования. Тем самым гносеология смыкается с онтологией, оказывается неразрывно связанной с учением об *истинном бытии*. **Но когда бытие** достигает своей истины? В очеловеченном мире, до известной степени созданном человеком или с его участием. Центральность положения человека в мире — необходимое следствие теории отражения. Мир не полон без человека, собственно, смысл

в его развитом, сознательном виде появляется только в мире человеческой культуры.

В папке № 22 «Сознание. Идеология. Свобода и необходимость вообще и в нравственном смысле» архива Лифшица читаем следующую примечательную заметку под названием «Человек и природа»:

«Никакой «природы» до человека, как целого, не существует. *Природа становится лицом в самом человеке.* Природа в обычном смысле метафора, метафора антропологическая. Это — момент в тождестве человека и природы. *Человек есть природное существо, природа же становится собой только в человеке.* Разумеется, природа существует реально и до человека и при нем как нечто независимое. Но это «разлитое», аморфное бытие. [...]. Как вполне определенное целое природа осуществляется в человеке — процесс вполне объективный и независимый от наших мыслей».

Смысл в его развитой, сознательной форме появляется только в человеческой голове и человеческом обществе. Это так же верно, как и прямо противоположное — не мы мыслим объективную действительность, а она мыслит себя нами. Эти две противоположности в теории тождеств Лифшица находят определенную форму единства, не исключающего, а предполагающего *дифференциал*, различие. Бывают такие ситуации, когда для того, чтобы со-

хранить разум, остаться в его пределах — необходимо выйти за его границы, опереться на материю, довериться ее разуму, «духу вещей». Теория познания перерастает в онтологию, то есть в учение об *истинном бытии*, учение о *смысле мира* в целом, а не только человеческого существования. Если же ограничить область смысла, область идеального человеческим обществом, то мир вне человека предстает бессмысленным хайдеггеровским Ничто, от которого материального, реального «чуда» ожидать нельзя. Смысл в него можно только «внедрять», а не черпать из объективной реальности.

Но прежде, чем зачерпнуть объективный смысл, человек создает особые условия, при которых действительность этот смысл рождает. Без признания центральной для теории отражения идеи, в согласии с которой объективный смысл находится вне нас, мы с необходимостью приходим к отрицанию диалектики между духом и материей. Кстати, космологическая фантазия Ильенкова, согласно которой смысл человеческого существования заключается в том, чтобы вновь «завести», «запустить» угасающую в тепловой смерти Вселенную, рисует отношения между человеком и миром как отношения между мертвыми часами и часовщиком, который время от времени их заводит. Нет, реальные отношения между духом и материей, человеком и Все-

ленной имеют диалектический характер, то есть предполагают энантиодромию материи и формы, их глубокое взаимопроникновение, внутреннее, а не внешнее взаимодействие.

Ильенков толкует человеческую деятельность таким образом, что она снимает противоположность между духом и материей, но устраняет также и их взаимопереход, лишает объективный мир его активных, созидательных, идеальных свойств и возможностей. Напротив, теория отражения — это учение о том, как мир может делать человеку неожиданный подарок: вкладывая сознательный смысл в природу, человек иногда получает в качестве ответа на свою преобразующую деятельность гораздо больше, чем вложил. И не просто больше — человек извлекает из мира нечто совершенно для него неожиданное, то, до чего он сам никогда бы не мог додуматься. Самое поразительное, что ответ природы бывает гораздо «человечнее», даже нравственнее, чем сознательная деятельность. Получить такой ответ — это и есть счастье. Понятие счастья, как и другое, религиозное — «благодать», — тоже оказывается необходимым для теории отражения в истолковании Лифшица. Благодать есть особая объективная расположенность к получению «счастливых» ответов природы, особая позиция, которая только отчасти заслужена нашими индивидуальными действиями, а вообще есть дар.

Те, кто толкуют идеальное исключительно как продукт человеческой деятельности, воздвигают непроходимую стену между миром культуры и остальным, бездушным и страшным, бессмысленным бытием. С другой стороны, мир культуры практически лишается того, что делает нашу жизнь прекрасным подарком, — счастья и благодати как дара бесконечности, превосходящей любые человеческие возможности и предположения.

Сциентистско-номиналистическая логика — может быть, самая характерная черта философского сознания XX века, противостоящего теории отражения. Современному субъекту тесно в рамках наличного материального мира, но и в идеальную область, которую искала немецкая классика, он давно и безвозвратно потерял дорогу. Остается только третье, которым в конечном счете оказывается сам субъект и его активность.

«Пламенеющий», по словам Лифшица, субъект современности, оторвавшийся от Матери-Земли, и отталкивающийся от нее как от чего-то враждебного, порождает негативную активность в самых различных формах, от крайне левых до крайне правых, которые в конечном счете смыкаются между собой. Причины для того очень серьезные, и от них не отделаешься одной только философией, даже самой глубокой и верной.

Действительность вызывает у современного человека тошноту и отвращение. В ней нет ни капли человеческого начала. Из нее хочется куда-нибудь убежать. Но убежать некуда. Вот и все, что говорит нам «негативная философия» XX века. Она действует неотразимо на человеческие умы и сердца, поскольку совпадает с истиной внутреннего, интимного мироощущения современного индивида. Против этой истины аргументы разума неубедительны. Вот почему Лифшиц проигрывает в борьбе за умы своим противникам — не только таким, как Хайдеггер, то и тем шарлатанам от науки и искусства, имена которых здесь не хочется упоминать. Проигрывает, хотя отдал на борьбу с ними все свои силы и все основное время своей жизни. Это его трагедия.

Ильенков перед своей смертью был заворожен картиной страшного мира, нарисованной Орвеллом. Но разве не Ленин был первотолчком, вызвавшим появление наличной действительности тоталитарного государства, то есть «орвелловского» мира? Что ответить на эти, азбучные для обывателя наших дней, рассуждения?

В 30-х годах Лифшиц на своих лекциях рассказывал притчу Боккаччо о споре между евреем и христианином о том, чья религия лучше. Побывав в Ватикане, еврей решил перейти в христианскую

веру. На недоуменный вопрос христианина еврей так мотивировал свое решение: если при всеобщем разложении и бардаке христианство завоевало мир, значит, оно — действительно великое и верное учение.

Россия более не напоминает богоугодное заведение[24], в котором царствуют проходимцы под монашескими рясами. Бандит одержал моральную победу и не стесняется уже являться перед публикой в своем натуральном обличии. Высшие государственные лица изъясняются, прибегая к блатному жаргону. Цинизм стал символом жизненного успеха. И тем не менее по странной, но совершенно закономерной иронии судьбы бандит с золотым крестом на груди молится перед изображением человека, распятого подобными же бандитами более двух тысяч лет тому назад. Причем не всегда лицемерно, а большей частью, заглядывая в выгребную яму своей души, он умоляет спасти его, любимого, даровать ему не только жизненный успех, но и царствие небесное.

Молитвы бандитов прошлого и настоящего не заслуживают уважения, они лицемерны. Церковь

[24] К этому образу прибегал друг Мих. Лифшица и А. Твардовского А. Македонов, когда говорил о «социализме» брежневского времени.

стала главным идеологическим инструментом манипулирования сознанием. Все это так. И все-таки мир, тайно или явно поклоняющийся золотому тельцу, молится все же не ему, не идолу, а обращает свои взоры к образу человека, потерпевшему на земле сокрушительное и позорное поражение. Человеку, от которого отвернулись в страшную минуту все его ученики. Картина потрясающей реалистической силы, которую не испортил даже чрезмерно оптимистический финал внезапного и чудесного воскресения Учителя. Ибо финал Евангелия — все же не хеппи-энд.

Возвращение смысла в бытие, которое представляется кошмаром без конца — всегда чудо, всегда неожиданно и внезапно. Но самое чудесное не в неожиданности, а в том, что эта внезапность и принципиальная необъяснимость — не только познаваема, она по необходимости *подготовлена* предшествующей деятельностью самих людей. Причем деятельностью сознательной.

Что способно убедить в этом ныне, когда, кажется, нет или почти нет никаких признаков возрождения, когда на протяжении многих лет — вакханалия безумия, которому нет конца. Поищем ответ на этот вопрос, поставив другой: за счет чего, например, философия постмодернизма столь популярна и вытеснила классику?

В притче Боккаччо развратники и убийцы в рясах господствуют за счет малой крупицы добра и истины, которая все еще тлеет в этом богооставленном мире. Они правят бал от имени того, чье позорное и бессмысленное поражение, гибель на кресте в дальней провинции великой империи не была замечена никем из образованных и умных современников. Однако в мире, писал Лифшиц, есть слабый перевес добра. Он сказывается, например, в том, что зло господствует от имени добра и под его обличием.

Постмодернисты убедительны для современного читателя не потому, что провозглашают гибель истины и окончательное поражение разума. Подобные идеи давно обветшали. Они производят впечатление потому, что *подражают* другому, себе противоположному, то есть, как современный капитализм, живут за счет своего чужого.

Чего же именно? «Намеченное, но не получившее законченной формы и даже оставленное в пути имеет свои права, — писал Лифшиц незадолго до своей смерти. — Неосуществленное входит в общий баланс осуществления целого и часто бывает ближе к сердцу его, как первый набросок может быть ближе к цели, чем законченная картина. Нельзя ценить только победителей. Иначе мы бы оправдали горькие слова поэта:

О, люди, жалкий род, достойный слез и смеха,
Жрецы минутного, поклонники успеха!»[25]

Мы живем в эпоху безусловного превосходства «философии успеха» над любой иной. Но на другом полюсе этого превратного бытия присутствует, говоря словами Ж. Деррида, «весьма удавшаяся неудача». Постмодернизм *имитирует* незаконченность, неудачу, нон-финито. Имитирует и извращает, ибо ему *не повезло* иметь такую неудачу, которая выше иного успеха. Неудача и поражение, которые в известном смысле, как поражение Христа или, скажем, поражение М. Булгакова перед лицом успешных советских литераторов типа А. Толстого, есть парадоксальное счастье, — недоступны современным властителям дум. Это не их судьба. Они могут в лучшем случае имитировать чужую судьбу, превращая ее в игру и пользуясь дивидендами от нее.

Истинную неудачу, трагическую и величественную, которая выше, богаче смыслом победы неолиберализма, *удалось* потерпеть Ленину. И России в XX веке, вернее, той ее части, которая дала импульс социализму и вынесла на себе все его трагические последствия.

---

[25] Мих. Лифшиц. В мире эстетики, с. 190.

Неудачи, большие и малые, сопровождали Лифшица на протяжении его жизни. Может быть, самой горькой из них была незаконченность «Онтогносеологии» и «теории тождеств» — сознание того, что никто не может завершить эту работу, ибо она предпринята слишком рано. Эпиграфом Лифшиц хотел взять какие-нибудь слова Иоанна Предтечи.

Стоит ли удивляться тому, что грандиозное нон-финито Лифшица, хранящееся в его архиве, почти ни у кого не вызывает интереса, а намеренное и искусственное, вторичное и неискреннее нон-финито постмодернизма и модернизма господствует над современным сознанием подобно факиру? Иначе и не бывает в превратном мире, где крайности сходятся. Но вот вам еще одна абсолютная истина: вечно жить за счет другого нельзя. Рано или поздно, хотим мы того или не хотим, но час истины наступает, хотя бы в виде расплаты. Если от нас что-то зависит, то только то, какую форму примет эта неизбежная расплата: слепого урагана, уничтожающего и правого и виноватого без разбора, — или же более разумную форму, когда сознательные различия возможны и действительны. Согласитесь, это не так уж мало. Одно дело, если все человечество рухнет, подобно башням Нью-Йорка, или другое, когда виновники провокаций, войн, развращения и оглупления населения — окажутся,

в соответствии с мерой своей вины, на скамье подсудимых.

Вот почему мне хочется верить, что диалог Лифшица с Ильенковым не будет очередным посланием «на деревню дедушке»[26] и найдет своего читателя не завтра или послезавтра, а сегодня. Это вопрос времени, имеющий первостепенное значение для нас, живых, но побочное отношение к смыслу, который, доказывал Лифшиц, достигнув ступени истины, переходит в другое измерение: «вечной идеальной истории» Дж. Вико.

Публикуемая рукопись М. А. Лифшица должна была послужить предисловием к книге Э.В. Ильенкова (Искусство и коммунистический идеал. М., «Искусство», 1984), но в этой книге появилась только первая небольшая главка рукописи — «Памяти Эвальда Ильенкова». Другая ее часть — «Об идеальном и реальном» — объемом около 3 а.л. напечатана в журнале «Вопросы философии» (1984, № 10). Настоящий текст составлен из фрагментов, хранящихся в архиве Лифшица в двух папках с общим названием «Ильенков». Цитаты, по возможности, заново сверены.

[26] Так называлась большая статья Мих. Лифшица, написанная для «Нового мира» А. Твардовского, но не пропущенная цензурой. Она была напечатана ротапринтным способом в 1990 году.

Издание осуществлено благодаря финансовой поддержке Александер-Института (Хельсинкский университет, Финляндия) при личном заинтересованном участии его доцента Весы Ойттинена. Выражаю ему свою искреннюю признательность, а также А.К. Фролову и Б.Е. Полетаеву за помощь в подготовке текста М.А. Лифшица к печати.

В. Арсланов

Содержание

Мих. Лифшиц
Диалог с Эвальдом Ильенковым
(проблема идеального)

Директор издательства Б.В. Орешин
Зам. диреткора Е.Д. Горжевская
Зав. производством Н.П. Романова

Подписано в печать 10.07.03. Формат 70х90/32
Гарнитура Garamond. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Печ. л. 11,5 Тираж 1000
Заказ **605.**

Издательство «Прогресс-Традиция»
117049 Москва, Крымский вал д. 8
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, к. 9
тел. (095) 245-53-95

